ES ET RELIGIONS

LES HÉRÉSIES DU MOYEN AGE

par

Emmanuel AEGERTER

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX

LES HÉRÉSIES DU MOYEN AGE

DU MÊME AUTEUR

Poésie

Prix Alfred de Musset (1927) ; Prix National de Poésie (1928) ; Prix Petitdidier (1933) ; Grand Prix Fabien-Artigue (1936).
La Chimère dans le Parc (Éditions Lemerre), 1914.
Les Comédiens d'Elseneur (Éditions Delalain), 1922.
Les Ames sous l'Autel (épuisé), 1924.
Dix Poèmes Freudiens (épuisé), 1927.
Poèmes d'Europe (Éditions Albert Messein), 1929.
Feux Saint-Elme (Éditions Albert Messein), 1931.
Le Voilier aux Diamants (épuisé), 1935.
Disques pour le Crépuscule (Éditions Haloua), 1936.

Romans

La Minute du Mandarin (Éditions Delalain), 1921.
L'Idole de Dagon, en collaboration avec M. Christian AEGERTER (N. S. E.), 1934.

Théâtre

Une Halte de Don Juan, pièce en trois actes et en vers (Éditions de la Renaissance artistique), 1921.

Histoire

L'Évangile Éternel. I : Vie de Joachim de Flore ; II : L'Évangile Éternel (première traduction française) (Éditions Rieder), 1928.
La Vie de Saint-Just (N. R. F.), 1929.
Lénine ou l'Avènement du Matérialisme (Éditions Haloua), 1935.
L'Affaire du De Periculis Novissimorum Temporum (Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*), 1935.
Gottschalk et le problème de la Prédestination au IXe siècle (Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*), 1937.

Essai

Guillaume Apollinaire et les Destins de la Poésie (Éditions Haloua), 1937.

MYTHES ET RELIGIONS

Emmanuel AEGERTER

LES HÉRESIES DU MOYEN AGE

... Tout cela, c'est le fond du cœur de l'Homme, c'est-à-dire son désir de voir la face de Dieu.
HELLO. *Du Néant à Dieu.*

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
108, BOULEVARD ST-GERMAIN, PARIS VIe

1939

BT
1315
.A35

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction
réservés pour tous pays
Copyright by Librairie Ernest Leroux, 1939

AVANT-PROPOS

Oportet hæreses esse. D'une part l'hérésie apparaît une nécessité doctrinale : un dogme doit être nié pour être affirmé, discuté pour être précisé, soumis d'abord à des interprétations individuelles pour être enfin solennellement défini par l'Église. Si Bérenger, remettant en question le principe même de la présence réelle, n'avait pas exposé devant tant de Conciles sa thèse sur l'Eucharistie, Hildebert de Lavardin eût-il hasardé au cours d'un sermon ce mot de transsubstantiation qui, limpide et dense, apportait à la pensée orthodoxe une expression décisive ? D'autre part, l'hérésie prouve la vigueur créatrice d'une croyance : l'unanimité dans un *credo* que ne trouble plus aucune audace spéculative engendre facilement pour les fidèles la tiédeur dans la piété et tendrait assez vite à faire de la religion, enrichissement personnel, un simple rite social. L'histoire religieuse du XVIIe siècle serait certainement moins frémissante si le jansénisme n'avait pas soulevé à nouveau le tragique problème de la grâce : Pascal errant sur l'interprétation de l'*Augustinus* vaut pour l'exaltation mystique mille moines à la foi mécanisée. Les dieux que l'on ne discute plus sont des dieux morts.

Le Moyen Age qui envisageait essentiellement le problème du monde sous son aspect religieux fourmilla tout naturellement d'hérésies. Un tableau d'ensemble de ces erreurs ne donnerait toutefois qu'une

impression confuse : la variété des systèmes hétérodoxes, définis sommairement, empêcherait de distinguer les courants généraux de pensée dont l'importance n'est pas encore épuisée, comme la nécessité de ne tracer que de rapides portraits d'hérésiarques, trop vivement charbonnés au fusain, ne permettrait pas de pénétrer dans la pénombre de certaines vies recluses, méditatives et redoutables qui prolongent cependant jusqu'à nous leur envoûtement. Dans un sujet de cet ordre, où les idées s'imbriquent avec minutie, où les doctrines se rejoignent invisiblement, il convient d'aller à la clarté. J'ai donc jugé préférable de choisir quelques-unes des hérésies les plus significatives, les plus révélatrices des différentes tendances : celles que j'ai cru devoir retenir offrent le modèle de l'erreur purement intellectuelle avec la thèse eucharistique de Bérenger de Tours aussi bien que les exemplaires les plus nets des systèmes à propension sociale, comme ceux des joachimistes extrémistes et des apostoliques, ou rappellent l'infiltration du panthéisme grec avec Amaury de Bêne, l'apport de la philosophie arabe avec Siger de Brabant, la corruption de la doctrine panthéiste avec les Hommes de l'Intelligence, les extravagances de l'incarnation de l'Esprit avec les Guillelmites. J'ai cru préférable également, de rattacher, chaque fois que je l'ai pu, l'erreur enseignée à l'homme qui l'enseigna : des personnages surgissent de la sorte sur le fond orageux des siècles, dans la réverbération d'une étrange lumière, avec leur familière originalité. Ainsi devient-il plus facile de discerner les idées générales qui animent le large bouillonnement de cette époque ardente ; ainsi devient-il plus facile

de comprendre la mentalité de ces ascètes corrodés par la foi qui, entre leur écuelle et leur grabat, régentaient la chrétienté comme saint Bernard ou reconstruisaient l'histoire entière comme Joachim de Flore — types humains d'un âpre relief, d'une intelligence aiguë, d'un cœur brûlant, idéalistes qui, par l'étroite fenêtre de leur cellule, n'apercevaient pas le monde comme la manifestation permanente de la matière mais comme le symbole transitoire de l'Éternel.

Dès lors le lecteur ne trouvera pas dans les pages qui suivent l'évocation de toutes les sectes médiévales. Il est moins intéressant, en effet, d'établir une nomenclature d'hérésies que de dégager les principes d'où ces hérésies sont nées. Si les Vaudois, par exemple, ne figurent point parmi les groupes étudiés ici, c'est qu'ils furent longtemps confondus avec les Cathares et qu'il fallut le coup d'œil dominateur et lucide de Bossuet pour distinguer deux courants dans cette foule fiévreuse et sanglante. Parler des Vaudois du point de vue social forcerait à rappeler les outrances des Frères de la Pauvre Vie et des Apostoliques ; aborder leur aventure au point de vue historique aboutirait à décrire une seconde fois les effroyables massacres de la guerre albigeoise. A quoi bon peindre Mérindol en sang après Béziers en flammes ? D'autre part réserver des chapitres particuliers aux Frères du Libre Esprit, aux Turlupins, aux Adamites, à tant de beghards panthéistes, obligerait à répéter sous des formes différentes la thèse initiale des Amalriciens, à retrouver le même visage sous des masques divers. Et qu'importe qu'Amaury, Pierre Olivi, Fra Dolcino, n'aient

pas eu le même calendrier humain ? L'essentiel réside, au-dessus de ces discordances, dans la grande idée du règne le plus prochain de l'Esprit. Nous discernons moins d'ailleurs une filiation directe qu'une affinité spirituelle entre toutes ces théories semblables et M. Guignebert a employé à ce propos, dans son *Christianisme médiéval et moderne*, l'excellente image d'endosmose doctrinale, évocatrice d'un courant qui mêle et met en équilibre au travers d'une mince cloison deux pensées parallèles. De nombreuses variantes sont dues à des finesses de terroir et à des divergences de tempérament : elles n'ont d'intérêt qu'anecdotique. Aussi ai-je tenté un exposé des principes plutôt qu'un catalogue des erreurs.

Un double et pressant problème se posait aux hommes de ce temps : concilier la foi et la philosophie qui vient de réapparaître ; concilier l'organisation hiérarchique de l'Église et le soulèvement social qui se dessine. Les théologiens sauront utiliser Aristote ; les papes sauront canaliser des mouvements inquiétants comme celui des Franciscains. Mais certains esprits n'admettront pas de tels aménagements, combattront le dogme en usant de la dialectique ou réclameront l'abolition de l'Église au nom de l'Évangile Éternel. Par là, ces hérésies diffèrent de la grande floraison des doctrines hétérodoxes des premiers siècles. Les plus importantes d'entre celles qui apparurent dès le début du christianisme s'efforçaient d'organiser l'Église d'après leur propre conception. Les plus importantes de celles qui commencèrent à surgir vers le XIe siècle s'efforceront de dépasser l'Église. Les premières étaient, en quelque sorte, des hérésies constructives ; les secondes tenteront de

détruire l'ordre établi et la hiérarchie séculaire.

Ces dernières, qui pourraient nous sembler stériles et périmées, présentent au contraire une valeur extrême dans l'histoire de la philosophie. Elles ont, en effet, servi le plus souvent à transmettre jusqu'à l'époque moderne, au travers du triomphe de la théologie chrétienne, quelques-uns des courants les plus féconds de la pensée antique. Un Amaury de Bêne, par exemple, sans se rendre un compte exact du danger de son enseignement, recueille l'influence du panthéisme grec, un Siger de Brabant, tout en se réservant d'affirmer la primauté de la révélation dans ses conflits possibles avec la philosophie, n'en transmet pas moins à la pensée occidentale l'apport de l'école arabe. Ces dialecticiens, ces mystiques n'ont été ni de vains ratiocineurs, ni de simples illuminés.

Désertes aujourd'hui, ces hautes constructions du Moyen Age que furent les hérésies édifiées par de tels hommes demeurent encore à l'horizon de la pensée. Si certaines, abritant de petits cercles bizarres, ont caché de secrètes débauches, d'autres, les plus puissantes, furent des citadelles où certaines idées menacées se sont momentanément réfugiées. J'achève ce petit livre sur une terre pétrie du sang des martyrs — car tous les ciels ont leurs pures et touchantes victimes — sur une terre où tremble encore l'ombre errante et passionnée d'Esclarmonde de Foix. Si je m'aventure jusqu'au tournant du chemin, tandis que le paysan qui guide ses grands bœufs blancs me salue dans la langue archaïque du Comté de Toulouse, je me trouve en face du fabuleux décor qui entoura le siège des barons manichéens par les soldats du roi. Dans une déchirure

des Pyrénées le vieux château de Montségur, cathare et wagnérien, dresse ses ruines mystérieuses. Les traditions locales assurent que le trésor des Albigeois demeure caché sous les roches qui surplombent la vallée. Et voici que l'énorme forteresse m'apparaît, elle qui vit le suprême assaut et les derniers supplices, comme le symbole même des hérésies médiévales : une grande force écroulée sur des trésors d'érudition et de songe, une grande force écroulée qui nous domine encore.

CHAPITRE PREMIER

BÉRENGER DE TOURS (1000-1088) ET L'HÉRÉSIE EUCHARISTIQUE AU XIe SIÈCLE

La doctrine eucharistique de Bérenger réalise pour l'historien des erreurs religieuses le type même de ces hérésies d'essence strictement théologique qui n'impliquent pas plus la réforme de l'Église qu'elles ne comportent de conséquences sociales. Elle constitue l'hérésie à l'état pur, l'hérésie désintéressée, et nous permet de suivre avec clarté l'immixtion de la dialectique dans l'examen des choses de la foi. Le problème de savoir si les paroles de la consécration transforment substantiellement le pain et le vin au corps et au sang du Christ, si elles transforment le corps et le sang du Christ en pain et en vin sans que la substance des espèces soit changée, ou si elles ne font qu'élever les éléments sensibles à une dignité spirituelle en les haussant au rang de figuration, de symbole, de signe du corps et du sang divins se rattachait ainsi à un problème plus général : convenait-il de placer le dogme au-dessus de toutes les controverses philosophiques dans une région où règne la seule et toute puissante volonté de Dieu, fallait-il au contraire s'efforcer de le mettre en har-

monie avec les exigences de la raison devenue garante de la vérité, avec les lois naturelles que Dieu lui-même aurait faites intangibles ? La question ainsi posée se révélait fondamentale.

Bérenger, qui devait réveiller au XIe siècle cet insidieux débat, naquit à Tours et très probablement en l'an 1000, à cette heure qui, pour bien des âmes troublées la veille encore de funèbres inquiétudes, se dorait de renouveau. Sa famille vivait dans l'ombre de la basilique Saint-Martin : un de ses oncles, Walter, était grand chantre ; un autre de ses parents appartenait au puissant et redoutable Chapitre. Sa première jeunesse, baignée ainsi d'une atmosphère cléricale, s'écoula dans sa cité natale, ce Tours du haut Moyen-Age, double et crénelé, jumelant ses deux grosses bourgades dont chacune était serve d'un clocher. Il commença ses études sous la direction de Maître Adam, modérateur en chef, auquel il devait plus tard succéder. A vingt ans, il se rendit à Chartres, dont l'école était alors l'une des plus prospères et des plus glorieuses du pays. Le choix était excellent pour un jeune homme de vive intelligence et de haute ambition. Fulbert, alors évêque du diocèse, avait continué la belle tradition de son maître Gerbert, et rapidement étendu à tout l'Occident sa renommée de science et d'orthodoxie. Reconstructeur de la cathédrale incendiée, conseiller du roi Robert, arbitre entre les princes et devenu l'un des prélats les plus éminents de ce début du XIe siècle, il put bien se trouver accablé par les soucis d'une administration diocésaine tumultueuse et participer à la politique du royaume : jamais cet humaniste élégant, ce poète habile, ce dialecticien de premier ordre ne négligea

l'École où il avait professé avec une lumineuse vertu. Aux immédiates approches de la soixantaine, saint érudit et gai, il enseignait encore en se jouant et les jeunes hommes groupés autour de lui, transposant à ces moments chrétiens la charmante familiarité des grandes heures antiques, l'appelaient leur vénérable Socrate.

Une atmosphère d'intense intellectualité baignait ces oasis théologiques. La vie s'y écoulait austère peut-être, mais dans un rayonnement doux. Sans se trouver astreints à une discipline de cloître les élèves menaient de leur propre gré une existence presque monacale et, tout à tour chantres, thuriféraires, assistants, se mêlaient assidûment aux offices de la cathédrale, alternant les exercices de piété et l'assistance aux cours, amollissant de mystique le programme un peu sec. L'éducation y était large, bienveillante, lucide. La bibliothèque de l'école de Chartres était fort richement pourvue. Elle contenait tout naturellement une admirable collection de l'Écriture sainte et des Pères, de nombreux volumes de théologie et de liturgie, mais ses rayons s'alourdissaient aussi d'ouvrages anciens mettant Horace et Virgile au côté de Boëce. Les auteurs païens y étaient d'ailleurs lus avec cette vision de l'univers particulière aux religieux de ce temps : tous les volumes, orthodoxes ou suspects, s'y pénétraient également d'une odeur d'encens. Les jeunes gens vivaient dans ces petits paradis des idées comme si l'univers était un problème à résoudre dialectiquement et comme si l'homme était une pure intelligence.

Bérenger semblait né pour ce monde hors du

monde, pour cette existence qui n'était qu'une perpétuelle controverse. Il s'y imposa tout de suite par un certain tranchant de l'esprit. Forme et fond, il trouvait là son aliment naturel : il s'enthousiasma en effet pour l'étude des lettres classiques et, plus tard, devait assaisonner ses disputations théologiques de citations d'Horace qui lui furent d'ailleurs amèrement reprochées par ses contradicteurs ; surtout il se passionna pour la dialectique, et son indépendance d'esprit, sa volonté de s'en référer avant tout à l'exercice de sa propre raison découvrirent dans cette méthode l'arme par excellence. Déjà son refus de s'en référer à la tradition, de s'en remettre à l'expérience des autres, se dessinait en traits vigoureux. « A quoi bon, dira-t-il, se tromper avec tout le monde, si tout le monde se trompe ? » Il adhéra dès lors au nominalisme — dont l'origine chartraine paraît vraisemblable — et demeurera fidèle jusqu'à la fin à cette philosophie qui influera profondément sur ses conceptions théologiques. Et de ce moment, possesseur d'un système philosophique, enfermé dans une certitude, il affectera de se poser en maître au milieu de ses condisciples, commencera de discourir sur des problèmes difficiles avec cette froideur savante, un peu plaintive, qui sera toujours la sienne et nous révélera un des aspects de son caractère complexe.

Fulbert, connaisseur d'âmes, avait remarqué cet étudiant grave, un peu amer, d'une indiscutable personnalité, mais, effrayé en même temps par certaines de ses tendances, il se rendait compte à la fois de sa valeur et de l'autorité que pourrait conférer plus tard cette valeur à des errements possibles. Il le retenait avec sollicitude sur les chemins déli-

cats. Parfois, le soir, il l'emmenait avec quelques-uns de ses camarades dans le jardin qui bordait de ses frondaisons la chapelle de l'Académie. Frôlé sous les arbres bleuissants par une déclinante lumière qui lui rappelait, profonde et mourante, l'approche de l'éternité, le doux et saint vieillard parlait suavement à ces jeunes gens des choses qui ne meurent pas. Songeant sans doute au mystère de l'Eucharistie, il rappelait avec force que nous ne devons pas nous arrêter à ce qui tombe sous nos sens, qu'un monde existe, supérieur, inconcevable, où nos raisonnements humains se trouvent en défaut. Les larmes aux yeux, il suppliait ses disciples de demeurer fidèles aux définitions de l'Église. « N'allez ni à droite ni à gauche, suivez la voie royale » leur disait-il. Et s'il se tournait vers Bérenger, ses accents devenaient plus tristes et plus pressants.

Ces objurgations auxquelles son âge ajoutait un sens pathétique, le vieil évêque les sentait vaines. Quand il mourut, en 1028, il n'avait pu se départir de sa méfiance première envers son élève. Une légende devait plus tard s'infiltrer dans les cloîtres, légende funèbre d'un riche symbole. Au moment d'entrer en agonie, laissant traîner sur les assistants un regard qui déjà s'habituait à l'au-delà, saisissait le mouvement des esprits, Fulbert aurait aperçu près de Bérenger un démon qui faisait signe aux assistants de se grouper autour du jeune homme. Usant ses dernières forces, il donna l'ordre à Bérenger de quitter la chambre. L'inévitable rupture entre le maître et l'élève ne se consommait ainsi que sur le seuil même de l'éternité.

Fulbert disparu, Bérenger regagna Tours et fut

agrégé à l'église Saint-Martin puis devint écolâtre. De ce jour il se liait corps et âme à son labeur : sa vie n'est plus qu'une flamme dans une cellule. Encore sous l'émerveillement de la vie chartraine, il désira tout naturellement faire de l'école de Tours la rivale de celle qu'il venait de quitter. Non moins naturellement, il apporta dans la réalisation de ce programme ambitieux une sorte d'apparat qui rappelait dans le professeur les manières hautaines et tranchantes de l'étudiant. Rabattant le capuchon sur ses yeux, il semblait méditer longuement, suspendait ses sentences, puis argumentait soudain avec une logique de fer : le gerfaut d'abord immobile qui, décapuchonné, tombe brusquement sur la proie. Mais, sous ces attitudes un peu théâtrales, son enseignement se révélait admirable. La célébrité qu'il acquit ainsi rapidement ne lui suffit cependant pas. Il était avide de savoir. Son inlassable curiosité d'esprit l'entraînait sans cesse vers d'autres sciences que celles qu'il professait, et, maître, il se retrouvait élève pour aborder des connaissances nouvelles. Il se consacra de la sorte à la médecine et nous savons, grâce à l'enthousiaste témoignage d'un archidiacre de Paris, qu'il se montra bon praticien. « Qui n'admirerait, lui écrivait avec onction ce client reconnaissant, qui n'admirerait votre talent qui surpasse celui des médecins de profession ? » Il était déjà marqué pour de hautes dignités. En 1039 l'évêque d'Angers, Hubert de Vendôme, l'appelait à l'archidiaconat de l'église Saint-Maurice. Mais sa préoccupation première et profonde demeurait l'extension de cette école de Tours devenue, grâce à lui, l'un des diamants du trésor intellectuel français.

A l'aube des honneurs, occupant sa chaire depuis près d'un quart de siècle, comment glissa-t-il vers l'hérésie ? Certains historiens ont vu dans son attitude un geste de dépit provoqué par la victoire qu'aurait remportée sur lui Lanfranc, abbé du Bec, au cours d'un tournoi de théologie ; d'autres estiment qu'il désira se singulariser pour donner à son enseignement l'éclat plus vif du scandale. Ils font remarquer, en outre, que ses manifestations d'indépendance dogmatique coïncidaient avec l'accession de son ami Eusèbe Brunon au trône épiscopal d'Angers en même temps qu'avec la protection que lui assurait Geoffroy Martel, comte d'Anjou. Bérenger aurait ainsi soutenu par vanité blessée une thèse erronée, et il ne l'aurait soutenue qu'après s'être assuré de l'impunité sur le double plan clérical et laïc.

Il est d'autant plus difficile d'accepter sans examen ces désobligeantes imputations que Bérenger semble avoir été singulièrement noirci par ses adversaires, anciens condisciples aux souvenirs vindicatifs, ou moines au calame trempé dans une encre amère. Certes, Bérenger ne manquait point de défauts et de ceux-là qui sont d'autant plus désagréables qu'ils heurtent directement le prochain. Son goût d'indépendance l'avait rendu agressif, le sentiment de sa valeur lui avait donné un dur orgueil qui s'envenimait âprement pour la moindre blessure et en même temps la faiblesse native de son caractère ne lui permettait ni de soutenir longtemps cette indépendance, ni de se maintenir à la hauteur de cet orgueil. Il n'en devenait que plus arrogant comme s'il eût voulu masquer par l'insolence ses échecs et ses reculades. Cet homme timide dans l'action

offrait une rare audace de parole, témoignant d'un extrême mépris intellectuel à la fois pour ses adversaires qui discutaient ses idées et pour la foule qui ne les comprenait pas. Qu'ayant blâmé son enseignement, un poète lui adresse amicalement des vers, il écrira en marge du manuscrit, avec mépris : *nascitur ridiculus mus ;* que l'évêque de Padoue le critique, il traite le prélat de bouffon ; que le pape le censure, il désigne le Souverain Pontife comme l'Antechrist. Et cependant avec ses ombres humaines, avec ses erreurs de discipline, cet homme mérita l'épithète de *fidelis et vere catholicus.* Lorsque des anachorètes, en 1040, lui demandèrent conseil, il leur envoya un éloge de l'humilité et de la chasteté digne de la plume d'un saint. Aussi bien nul d'entre ceux qui l'ont combattu avec une inlassable férocité n'incrimina un instant la dignité, la pureté de sa vie. Ascète ardent, ne souffrant même pas la présence d'une femme, cloîtré dans les purs débats de l'intelligence, il n'a pas admis un instant, même au milieu des pires difficultés, même sous le poids des anathèmes, la pensée de rompre avec l'Église. Par ailleurs et pour l'exposé public de sa thèse, l'ombre d'une crosse et celle d'une épée se profilant derrière lui purent bien donner quelque assurance à un homme dont la volonté ne soutint pas l'ambition, mais s'il put compter pendant seize ans sur l'appui de ses protecteurs, Bérenger n'en lutta pas moins dix-huit ans dans une solitude persécutée. Au lieu de chercher pour raisons de son erreur un dépit assez médiocre ou le goût d'un scandale qui eût pu, contrairement au désir de son auteur, devenir mortel pour l'école de Tours, ne serait-il pas plus naturel

et sans doute plus juste d'examiner si Bérenger, en se mettant en opposition avec l'Église, ne restait pas tout simplement logique avec lui-même et si, nominaliste, il pouvait apporter au problème discuté une solution différente ? Il faut aller d'abord, dans la reconstitution des caractères, aux possibilités de cohésion. Son aventure cahotée apparaîtrait alors ce qu'elle fut très probablement dans la réalité, celle d'un philosophe qui appliqua ses principes mais qui, orgueilleux et cassant, fut trahi en son temps et devant la postérité par un esprit fuyant, inquiet, sans cesse mobile dans l'équivoque.

Bérenger, depuis son passage à Chartres, ne se fiait qu'au témoignage des sens et ne s'en remettait qu'à la raison. « Nul ne contestera, disait-il, à moins d'être stupidement aveugle, que dans la recherche de la vérité, la raison est incomparablement le meilleur des guides. Le propre d'un grand cœur est de recevoir la dialectique : y recourir, c'est recourir à la raison, et qui ne le fait pas renonce à ce qui l'honore le plus, car ce qui est en lui l'image de Dieu, c'est sa raison. « C'était diviniser la raison humaine, mais c'était par là même déclarer que l'expérience sensible est tout. Appliquer à l'étude de l'Eucharistie une telle méthode de connaissance devenait plus qu'imprudent. Si nous ne pouvons, en effet, séparer l'accident que l'on perçoit de la substance qui est perçue par lui, comment accepterions-nous une transsubstantiation brusque et totale qui n'apporterait aucun changement aux apparences ? Le problème de la présence réelle dans les espèces consacrées se posait donc à nouveau, et dangereusement.

Ce même problème avait provoqué, près de deux

cents ans plus tôt, une discussion serrée et passionnée. Assemblant des textes pour l'instruction religieuse des Saxons, Paschase Radbert, moine de Corbie, avait rappelé la doctrine de la présence réelle du Christ historique dans le pain et le vin. D'après cette thèse, le pain et le vin sont mutés substantiellement dès le prononcé des paroles sacramentelles, et sous le voile des espèces ne se trouvent plus que le corps et le sang divins. Mais Radbert avait poussé plus loin ses déductions et déclaré que, malgré l'étonnement que susciterait sans doute une affirmation aussi précise, le Christ de l'hostie n'est autre que la chair née de Marie, qui fut clouée à la croix et ressuscita. Ainsi mangeons-nous le corps qui a été cloué au gibet et buvons-nous le sang qui a jailli du côté du Supplicié, sous le coup de lance. A toute objection prévue, Paschase Radbert rétorquait la toute puissance de Dieu qui agit en dehors des lois physiques et dont l'action échappe à notre ordre apparent : les lois par quoi opère la superessence divine ne sont pas soumises à la dialectique humaine. En conséquence d'une telle conception, notre corps lui-même participait à l'immutabilité du Christ et notre être tout entier rejoignait le principe éternel. La thèse de Radbert fut, comme il s'y attendait, âprement discutée. Appelés à la controverse par le grand amateur de conflits théologiques que fut Charles-le-Chauve, Ratramme, abbé de Corbie, Raban Maur, et d'autres spécialistes de ces questions subtiles essayèrent de distinguer entre le corps historique du Sauveur et la présence réelle dans l'Eucharistie, évoquant surtout une substance divine unie au pain et au vin par une opération

mystique. Ratramme notamment écrivit sur ce sujet le *De corpore et Sanguine Domini* et le *De eo quod Christus ex Virgine natus est*, traités incertains, un peu flous, dont la tendance profonde était de ramener le mystère de l'Eucharistie à une commémoration de la Passion. Raban Maur, lui, envisageait une sorte de création sans cesse renouvelée du corps du Christ par les paroles de la Consécration. Radbert maintint avec beaucoup de vigueur son point de vue qui gardait le mérite de la précision, contre les thèses adverses qui offraient la faiblesse de l'indécision et de la multiplicité, et finalement imposa ses vues sur la présence réelle et substantielle du corps du Christ historique dans le sacrement de l'Eucharistie.

Ranimant en nominaliste, de longues années plus tard, cette discussion difficile, Bérenger ne pouvait évidemment que repousser les conclusions de Radbert qu'il traitait d'ailleurs, avec son ordinaire acidité, d'absurdités et de pures inepties. Il estimait que sur ce sujet délicat comme sur tout autre, nous ne pouvons arriver à la vérité que par la dialectique. Il voyait du pain, du vin, goûtait, buvait ces aliments, puis les revoyant, les goûtant, les buvant après la consécration, les retrouvait avec les mêmes propriétés. Pour lui rien donc n'était changé. Que pouvait-il conclure, sinon que les espèces eucharistiques demeuraient les mêmes après les paroles sacramentelles, possédant une substance identique aux accidents pareils. Comment comprendre, au surplus, qu'un accident persiste quand la substance a disparu ? Il ne s'agissait plus que d'harmoniser cette constatation avec le texte de l'Évangile.

Bérenger — qui estimait qu'il s'agissait, dans ce

texte, d'un de ces passages de l'Écriture où le sens propre et le sens figuré se répondent — croyait y parvenir en distinguant la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie et la substitution matérielle de son corps et de son sang aux espèces sensibles. Le Verbe, selon lui, s'unissait au pain et au vin comme il s'était jadis uni à la nature humaine sans en transformer les éléments et par là même il unissait le corps et le sang divins aux espèces eucharistiques sans que celles-ci cessassent d'être substantiellement du pain et du vin. Les Écritures ne désignaient-elles pas ces espèces eucharistiques comme une figure, un signe, un sacrement ? Le mot lui-même de sacrement, si on l'examine de près, ne signifie-t-il pas simplement une chose consacrée ? Il y a relativité entre ces termes et le corps du Christ, il n'y a pas identité. Comment d'autre part, admettre que le corps du Christ, qui est unique et réside désormais au ciel, se trouve à la fois dans le ciel et dans toutes les hosties ? Un corps, soumis par sa substance même à la localisation, ne peut être dans le même moment qu'en un point de l'espace. Comment enfin, admettre que le corps du Christ ressuscité désormais incorruptible puisse à nouveau souffrir et mourir dans la Cène figurée sur l'autel ? Ce corps immortel ne peut périr perpétuellement. Le Christ est présent, certes, dans le pain et le vin, mais *intellectualiter*, non *sensualiter*. Le fidèle qui communie éprouve le dynamisme divin, mais l'incroyant qui absorberait l'hostie ne recevrait que des aliments corporels. C'était, en dernière analyse, admettre que le corps du Christ devenait incorporel. La réplique s'imposait d'elle-même, et les adversaires de Bérenger s'em-

pressèrent de dénoncer cette contradiction dans les termes, condamnation interne de la thèse soutenue.

Cette thèse était fort dangereuse, non seulement par elle-même mais encore par ses conséquences possibles. Il devenait trop facile et par là même bien tentant pour le théologien qui l'acceptait de glisser d'une présence réelle tout intellectuelle vers une définition purement symbolique du sacrement. Jusqu'où Bérenger, pressé par ses contradicteurs ou par ses juges de préciser sa doctrine s'arrêta-t-il sur cette voie ? La nuance est difficile à fixer. D'une part, il paraissait bien orienter sa démonstration vers une conception de plus en plus symbolique de l'Eucharistie, mais, d'autre part, il usait de biais désespérés pour échapper à une mise en demeure décisive de l'autorité ecclésiastique, ergotait, loin des Conciles exigeants et puissants, sur les claires formules signées en leur présence. Il donne ainsi à de certains moments, lorsqu'on le suit dans les méandres excessifs de son système et de sa vie, l'impression d'un homme qui pour ne pas marquer les limites de sa pensée s'est parfois égaré en elle.

Vers 1046 le bruit d'erreurs professées par Bérenger commença de se répandre. Il avait eu antérieurement de brefs démêlés avec ses supérieurs hiérarchiques pour une question de discipline, un sous-diacre ayant pris femme, puis s'était vu suspecter d'opposition au baptême des enfants et au mariage, grave accusation qui l'apparentait aux Manichéens. Ces affaires, un peu embrouillées, restent plongées dans une certaine pénombre. Mais son enseignement touchant l'Eucharistie prenait lentement l'allure d'un scandale théologique, de par l'importance du pro-

blème abordé et de par l'autorité du maître qui le traitait. Inquiet de ces reproches chuchotés, un des anciens condisciples de Bérenger à Chartres, Hugo, devenu évêque de Langres, vint lui rendre visite. L'écolâtre de Tours accueillit le prélat dans sa cellule, et tous deux conférèrent sur le dogme eucharistique. Hugo reçut de l'argumentation de son interlocuteur une impression fâcheuse, et, dès le début de 1049, crut devoir lui adresser sous forme de lettre une sorte de traité intitulé : *Traclatio de corpori et sanguine Christi contra Berengarium.* « Si, lui objectait-il, après la consécration, la nature et l'essence du pain et du vin restent dans la réalité, on ne s'explique pas qu'il y ait eu translation de substance quelconque, si l'addition qui a eu lieu consiste en une simple opération de l'intelligence, quelle idée se faire d'un être qui n'a pas même l'existence ? En effet, l'intelligence peut constater les essences, elle ne les crée pas, elle en est le juge et non l'auteur. » Cependant les rumeurs défavorables à Bérenger s'amplifiaient, se glissaient jusqu'aux pays flamands et germaniques. Un échange de lettres entre Adelmann, écolâtre de Liège, Paul, Primacier de Metz, et Bérenger leur fournit un nouvel aliment. Bérenger se référait à Scot Érigène, déclarant que taxer d'hérésie ce dernier équivaudrait à ranger parmi les hérétiques saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin, et devant cette attitude provocante, Adelmann le suppliait de ne pas troubler la paix religieuse. Les échos de ces disputations entre écolâtres provoquèrent une émotion assez vive pour que, dès 1051, le Concile de Paris évoquât la doctrine suspecte et la condamnât. Aussitôt le débat s'enve-

nima : de nombreux étudiants crièrent tout naturellement haro contre leurs maîtres et s'insurgèrent en faveur de Bérenger, propageant de ville en ville sa doctrine et menant tumulte, tandis que les adversaires de l'hérésiarque les traitaient de pseudo-écoliers et de faméliques comparses payés par l'intéressé lui-même. Lanfranc, prenant la tête de l'attaque et s'emportant contre la thèse bérengarienne, expliquait que les attributs détachés de la substance pouvaient être rattachés à une substance différente de la première. Bérenger riposta par une lettre explicative fort vive. Contrairement à l'abbé du Bec, il estimait, lui, que Dieu qui avait uni la substance et les accidents ne pouvait plus les séparer ni modifier ceux-ci sans que celle-là même soit atteinte. « Tu portes, lui disait-il, un jugement précipité, tu as fait une chose indigne du talent que Dieu t'a donné. » Malheureusement cette missive rejoignit son destinataire à Rome au cours d'un Concile ; Lanfranc la lut triomphalement en pleine Assemblée. Les Pères en jugèrent le fond inacceptable, joignirent leur condamnation à celle qu'avait antérieurement prononcée le Concile de Paris et sommèrent Bérenger de comparaître au mois de septembre suivant devant le Concile qui précisément devait se tenir à Verceil pour examiner le dogme de l'Eucharistie.

Alors commença cette longue joute dogmatique qui devait durer trente années entre l'Église armée des foudres de ses Conciles, de l'autorité souveraine de ses Pontifes et ce simple théologien tour à tour implacable ou souple, qui s'efforçait de glisser entre ses juges puis, s'il comparaissait en personne, se rétractait, mais, une fois éloigné, reprenait sa rétrac-

tation, l'expliquait, l'annulait et qui n'aurait pu se rétracter définitivement qu'en reniant non seulement sa thèse eucharistique mais le principe même de sa philosophie. Étrange partie d'échecs que celle de ce prêtre s'acharnant à une conception hétérodoxe de l'Eucharistie mais variant à l'intérieur de cette conception même, la poussant, après sa théorie d'impanation, jusqu'aux limites du symbolisme, déplaçant adroitement ses syllogismes, jouant avec de rudes adversaires un extraordinaire chatranj de dialectique sans que l'on puisse saisir si les joueurs employaient les mêmes mots en leur donnant le même sens et si les perpétuels échappatoires de l'hérétique révélaient une habileté dans l'équivoque ou un effort de sincérité.

Bérenger accepta tout d'abord de se rendre en Italie pour la date fixée, puis à la réflexion, souleva des difficultés de procédure. Il estimait en premier lieu ne pas être justiciable d'une juridiction ecclésiastique siégeant hors de sa province. Il prétendait, de plus, ne pouvoir quitter Saint-Martin de Tours sans l'autorisation expresse du roi de France, qui en était abbé. Il agrémentait d'ailleurs cette argumentation chicanière de propos assez verts, parlant de Léon IX avec un irrespect extrême et traitant le Concile de Verceil de ramassis de niais. Tout de même il se mit en route, mais en louvoyant et par étapes savamment choisies. Il se rendit tout d'abord chez Amsfroid, abbé de Préaux, et s'efforça vainement de l'attirer à sa cause. De Préaux, il s'en fut rendre visite à Guillaume, comte de Normandie, dont il escomptait l'appui. Mais Guillaume réunit à Brionne une Assemblée de clercs, institua une joute

théologique et finalement obligea son hôte à signer une profession de foi orthodoxe. Enfin Bérenger gagna Chartres, la ville de sa jeunesse studieuse. Il y éprouva une nouvelle et plus dure déconvenue. Il aurait préféré — déclarant par ailleurs que Chartres ne possédait pas un seul prêtre capable de discuter avec lui de questions aussi graves — se contenter de conversations personnelles au cours desquelles les hardiesses intellectuelles pouvaient être nuancées, de reprises de contact avec d'anciens condisciples qui eussent pu lui devenir utiles. Mais sa thèse avait suscité dans cette ville où nombre d'ecclésiastiques se souvenaient de lui une effervescence peut-être plus passionnée qu'ailleurs. Le chanoine Arnoul, ancien élève de Fulbert, provoqua une controverse publique au cours de laquelle Bérenger semble avoir faibli. La réunion fut orageuse, la foule menaçante. « Laisse-nous la foi que nos pères nous ont apprise ! » lui cria finalement Arnoul. Un autre membre du clergé, Guillaume, le harcela d'objections abstruses et déconcertantes. Bérenger laissa Chartres avec amertume. « Il est venu vers moi, écrivit-il de Guillaume, cet aveugle, chef d'aveugles. Où donc sont l'honneur de l'Église et le soleil de justice, si l'on admet comme guide dans les choses religieuses un personnage déclaré infâme par les évêques eux-mêmes, un vil bouffon, un homme plein de vices, sans autorité, que n'accepteraient pas les tribunaux séculiers ? » Il avait repris son bâton de pélerin maugréant lorsque Henri Ier interrompit son tumultueux voyage et le fit emprisonner juste à temps pour qu'il ne pût comparaître devant le Concile. Tablant sur une telle opportunité dans l'incarcéra-

tion, quelques historiens ont cru que Bérenger l'avait lui-même sollicitée : il aurait ainsi préféré les geôliers aux évêques. L'hypothèse est hasardeuse. Henri Ier ne manifesta jamais une particulière bienveillance à l'égard de l'écolâtre de Tours. Il est plus probable que par ce geste le roi, soucieux de défendre sa souveraineté, voulait surtout empêcher l'administration pontificale d'intervenir dans les affaires religieuses du royaume. Enrichissant son inaction, Bérenger relut à la faible lueur d'un cachot l'évangile de saint Jean et n'y puisa qu'un motif de plus de persévérer dans sa thèse eucharistique. Remis en liberté, et semblant bien par sa fuite démentir la collusion royale, il s'empressa d'aller demander à l'épée de Geoffroy Martel une ombre tutélaire.

Le Concile de Verceil, importante Assemblée qui groupait des évêques venus de tous les pays d'Europe, avait en effet tenu ses séances. Les Pères avaient examiné la doctrine de Scot Érigène touchant l'Eucharistie et ordonné que son livre fût jeté aux flammes. Puis ils avaient évoqué l'affaire de Bérenger. La discussion fut précise et violente. Le prisonnier du roi de France était représenté par deux dignitaires de l'Église tourangelle. Après un examen attentif la thèse bérengarienne fut solennellement condamnée. Les défenseurs du reclus s'indignèrent, se dressèrent avec fureur devant les juges. L'un d'eux, chanoine de Saint-Martin de Tours, cria au lecteur de la sentence : « Par Dieu tout puissant, tu mens ! » De telles dénégations pouvaient avoir des échos dans les esprits hésitants : le Pape chercha le moyen rapide et décisif de les étouffer et, prétex-

tant que la vie des protestataires pourrait être menacée par la foule orthodoxe, estima que le meilleur abri pour ces Bérengariens était encore la prison. Pour les sauver, il les enferma.

Ce troisième anathème ne parut guère émouvoir l'hérésiarque qui traita tout aussitôt Léon IX de fils du diable. Certes, il recevait des blâmes et des appels et son ami Ascelin s'exclamait dans une de ses lettres : « O Dieu, où sont donc cette vivacité, cette subtilité qui, jadis, brillaient en toi ! » Mais son évêque, Eusèbe Brunon, se solidarisait avec lui et lorsque les clercs de Chartres — qui se souvenaient du tumulte soulevé par son passage mais refusaient l'offre qu'il leur faisait de rouvrir le débat — réclamèrent la réunion d'un nouveau Concile pour juger à la fois le prélat et l'archidiacre, Henri Ier ne leur accorda que la tenue d'un Synode. Cités tous deux, Bérenger et Brunon firent défaut. Le Synode, ayant écouté la lecture d'une lettre de Bérenger à Paulin, subtilisée par l'évêque d'Orléans, se sentit pris alors d'une véhémence guerrière. Les prélats décidèrent en effet dans une explosion d'enthousiasme excessif que, si Bérenger et ses disciples ne se rétractaient pas, ils se mettraient eux-mêmes à la tête de l'armée royale et assiégeraient les coupables pour leur arracher l'abjuration ou leur infliger la mort.

On n'assista pas à cette étrange chevauchée. Le cliquetis de crosses épiscopales et de glaives séculiers s'éteignit rapidement, mais laissait subsister contre Bérenger une silencieuse menace. En 1054, Hildebrand étant venu, comme légat du Pape, présider un Concile à Tours, Bérenger lui demanda donc audience et se plaignit de l'incompréhension de ses

adversaires. Il exposa au prélat que son enseignement ne niait nullement la présence réelle mais tendait seulement à la rendre plus spirituelle que ne l'avaient conçue Paschase Radbert et son école du IXe siècle. Hildebrand fut courtois et prudent. Sur sa demande Bérenger déclara publiquement qu'après la consécration le pain et le vin posés sur l'autel sont bien le corps et le sang du Christ et promit de se rendre à Rome pour préciser sa pensée. Sa déclaration ne sembla pas apaiser ses ennemis et sa promesse n'eut pas de suites : l'hostilité contre son enseignement continua et lui-même, estimant sans doute qu'il ne s'était engagé qu'envers la personne de Léon IX, se jugea libéré par la mort de ce pontife et demeura dans sa cellule.

Ces différents éclats, aux reflets équivoques, avaient mis la personne de l'hérésiarque en pleine lumière. Sa doctrine se répandait dans une large part de l'Europe. En 1059, Grégoire IX, préoccupé de cette diffusion d'idées dangereuses, convoqua Bérenger au Concile de Rome dans l'espoir de l'entendre reconnaître enfin qu'au cours du sacrifice de la messe le corps du Christ est matériellement touché par la main du prêtre, matériellement rompu par les dents des fidèles. Bérenger comparut. Dans ce forum de la spiritualité chrétienne, debout devant l'Assemblée inquiète, et tel que nous le trouvons dépeint dans les chroniques du temps avec son grand front chauve, ses yeux d'une brûlante clarté, sa bouche mince de disputeur sarcastique, son menton carré d'entêté, il commença d'argumenter, de pousser des bottes dialectiques. Les Pères s'agitèrent, grondèrent, un vent de colère passa, enfié-

vrant les esprits. Alors il se jeta la face contre terre et garda le silence. Puis, se relevant, il prit la formule qu'un clerc lui tendait et, sans la lire, apposa sa signature au bas de la dernière ligne. Tout semblait fini. C'était donc, ce prêtre éperdu, l'hérésiarque redoutable et célèbre ? Les Pères satisfaits s'imaginaient avoir écrasé la tête du basilic. Le Concile se sépara. Quelques mois plus tard Bérenger publiait le *De Sacra Cœna* qui annulait son adhésion muette et, dès 1060, Gozachin pouvait écrire, dans une lettre désolée, que la faveur dont jouissait le Bérengarianisme était une des preuves tragiques de la décadence du monde.

La lutte fut donc reprise. En 1062 une Assemblée ecclésiastique réunie sous la présidence de Hugo, archevêque de Besançon, dans la chapelle de Hildegarde, mère du comte d'Anjou, profita de la publication du *De Sacra Cœna* pour évoquer une fois de plus l'affaire. Hugo parla crûment de peste renaissante. Une fois de plus condamné, Bérenger se cabra, dépassa dans ses explications ses affirmations précédentes. Mais, à ce moment, quelques défections se produisirent parmi ses protecteurs, soudain effrayés de ses audaces. Eusèbe Brunon, dont il avait désavoué l'attitude conciliante lors des pourparlers de la chapelle de Hildegarde, se sépara de lui avec quelque fracas. De son côté le nouveau comte d'Anjou, Geoffroy-le-Barbu, lui interdisit l'accès d'Angers et fit piller ses propriétés angevines par des soldats, le pillage étant probablement son mode militaire d'excommunication. Désorienté, mais obstiné, alors que tout croulait autour de lui, Bérenger en appela au Pape.

Le geste risquait de provoquer une foudre immédiate. En l'espèce, il se révéla tout d'abord utile. Alexandre II, peu enclin à composer avec la puissance civile, ne manquait pas de bienveillance envers ses clercs : il reconnut d'emblée la bonne foi de Bérenger et défendit qu'on l'accusât désormais d'hérésie. Mais l'intransigeance veillait. Bernold de Coutances s'empressa de circonvenir le Souverain Pontife, fit miroiter à ses yeux toutes les nuances sournoises de la thèse bérengarienne, en souligna le péril insidieux. Alexandre II, qui répugnait à condamner formellement l'auteur du *De Sacra Cœna*, crut qu'il suffirait d'arrêter la controverse pour supprimer le problème. Il enjoignit donc à Bérenger de garder à l'avenir le silence.

Un tel homme ne se tait que si sa langue est tranchée par le bourreau. Lanfranc avait composé un traité : *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem.* Délaissé de ses protecteurs, frappé par tant de Conciles, mais sûr de posséder la vérité, Bérenger répliqua directement à la consigne pontificale par la publication du *De sacra Cœna adversus Lanfrancum liber posterior.* Dans son ouvrage, Lanfranc avait soutenu que l'apparence du pain et du vin ne changeait point sous les paroles de la consécration, afin que les croyants ne se trouvassent pas, au moment de la communion, en présence d'une chair brisée et sanglante qui les effrayerait. C'était reprendre la thèse de la toute puissance de Dieu qui s'exerce sur un plan où les lois de notre univers terrestre n'ont plus de valeur. Bérenger, lui, accentua sa théorie de la raison souveraine. Distinguant les espèces sacramentelles, visibles, et le corps et le

sang du Christ, invisibles — *sacramenta* et *res sacramenti* — il estimait que le pain et le vin ne perdent pas leurs propriétés sous les paroles de la Consécration mais acquièrent seulement une plus haute dignité. Il n'y a toujours pour les sens, il n'y a donc de véritablement réel que le pain et le vin et c'est intellectuellement que le corps, que le sang du Christ s'y mêlent. Nous reconnaissons ainsi dans l'Eucharistie deux éléments, dont l'un est purement matériel et dont l'autre est purement intellectuel. Peut-on dès lors parler de présence réelle ? Et pouvons-nous voir dans l'Eucharistie ainsi comprise autre chose qu'un symbole, que la seule image du Christ destinée à revivifier les âmes en leur permettant de s'élever jusqu'à lui par une plus intense prière ?

Cette aggravation de l'erreur initiale ne pouvait qu'allumer de plus tragiques orages. Bérenger d'ailleurs, fidèle à sa violence native, avait traité le Pape de prophète de mensonge et particulièrement injurié le cardinal Humbert, auteur de la formule de 1059. L'agitation se poursuivait, de plus en plus âpre. Un disciple de Lanfranc, Guitmond, publia en 1075 un livre : *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, nouvelle réponse à Bérenger. La même année, le Concile de Poitiers voulut entendre la défense de l'hérésiarque. Bérenger répondit à son appel mais faillit être massacré par la foule pour avoir rejeté sur saint Irénée l'accusation d'hérésie dressée contre lui-même. *Pictavis fuit concilium, quod tenuit Giraudus legatus, de corpore et sanguine Domini, in quo Berengarius ferme interremptus est...* rapporte la vieille chronique des églises d'Anjou. Il n'échappa aux coups matériels

que pour recevoir, l'année suivante, la bastonnade spirituelle du Concile de Saint-Maixent. Le moment semblait venu d'en terminer enfin avec cette longue rébellion qui n'avait d'abord intéressé que les milieux de haute intellectualité mais qui, maintenant, s'étendant au delà des sphères théologiques, devenait un danger croissant pour les simples fidèles troublés dans leur foi.

Désireux de prendre une mesure qui retentît dans toute la chrétienté et mît définitivement l'hérésiarque hors d'état de nuire, le légat Hugo de Die résolut de faire priver Bérenger de ses dignités ecclésiastiques. Le Pape n'admit pas cette procédure et Bérenger décida une fois de plus de porter à Rome ses explications. En mai 1078, Grégoire IX le convoqua au Concile de Latran, ce même Grégoire IX qui présidait, au titre de légat, le Concile de Tours dont Bérenger avait reçu une sorte d'absolution. Bérenger lut la formule proposée : « Je confesse que le pain de l'autel, après la consécration, est le vrai corps du Christ, celui qui est né de la Vierge, a souffert sur la croix, est assis à la droite du Père, et que le vin, après la consécration, est le vrai sang qui a coulé du côté du Christ. » C'était reprendre dans ses propres termes la thèse de Paschase Radbert. Il acquiesça. L'acquiescement était si net, si spontané, que le Pape se méfia. Quelques cardinaux, casuistes subtils, protestèrent. Alors Bérenger offrit de subir l'épreuve du feu. Ce fut en ces heures critiques, alors qu'il attendait l'ordre de marcher sur des charbons ardents qu'il écrivit le seul de ses poèmes qui nous ait été conservé, sa touchante prière à Jésus. Enfin Grégoire IX, écartant la preuve

par les braises, se contenta de l'appeler à préciser sa rétractation devant un nouveau Concile, dans cette même basilique de Latran. Le spectacle fut aussi théâtral que celui de 1059. Ayant cette fois lu le texte, dont chaque phrase avait été rédigée avec une attention minutieuse et dont l'ensemble ne laissait possible aucun échappatoire, Bérenger demanda un changement d'apparence anodine mais qui ouvrait des perspectives d'équivoque *(Salva sua substantia* au lieu de *Substantialiter)*. Grégoire IX bondit d'indignation. Bérenger eut le même geste que jadis, se jeta à terre. Puis, relevé et muet, il traça son nom au bas de la formule.

« Moi, Bérenger, disait le texte, je crois de cœur et je professe de bouche que le pain et le vin placés sur l'autel par le mystère de la prière sacrée et par les paroles du Sauveur, sont changés substantiellement en véritable, vivifiante et propre chair et au sang de Jésus-Christ Notre Seigneur et que, après la Consécration, c'est le vrai corps du Christ, lequel est né de la Vierge et s'offrit pour le salut du monde, a été suspendu sur la croix et siège à la droite du Père, et c'est le vrai sang du Christ, lequel a coulé de son côté et cela non pas seulement en signe et par la vertu du sacrement mais de propriété, de nature et en vérité de substance ainsi qu'il est contenu dans cet écrit que j'ai lu et que vous avez entendu. Ainsi je crois et désormais je n'enseignerai rien contre cette foi. »

Comment Bérenger ayant signé une profession de foi de cette précision put-il ergoter ensuite sur ses termes ? Il signa pourtant, puis il ergota. Craignait-il pour sa liberté ? Céda-t-il à la pression de hauts digni-

taires ? Donnait-il, par devers lui, aux mots qu'il lisait un sens légèrement différent de celui dont les avait remplis le rédacteur de la formule ? Présence substantielle, présence réelle, présence symbolique ? A quelle nuance s'arrêta-t-il ? En tout cas, après une année de séjour forcé à Rome qui semblait suffire à d'opportunes réflexions, il reprit la route de France muni d'un sauf-conduit du Pape, pardonné, blanchi, remis à neuf. Le repos dans la Ville éternelle, la paix mélancolique des paysages traversés, ne lui furent d'aucun secours moral. Et dès que les sommets des Alpes eurent dressé leurs remparts contre de possibles courriers pontificaux, il s'empressa d'insulter les membres du Concile, de déclarer qu'il avait signé contre sa propre conviction la formule de saint Jean de Latran, et de remettre en question ce procès déjà trentenaire. L'affaire devenait décidément insoluble. Mais de ce côté des montagnes, l'Église de France s'indigna de telles palinodies. Bérenger dut comparaître devant un Synode provincial tenu à Bordeaux en 1080, signer une déclaration qui pouvait donner satisfaction à tous et promettre de se taire définitivement. Cette fois, l'âge et la lassitude aidant, il tint parole.

C'était un vieillard. Il se retira dans le Prieuré de l'île de Saint-Cosmes, près de Tours, symbole d'indépendance solitaire au milieu des flots mouvants. Vénéré pour ses vertus, il y mena une existence édifiante. Après tant de luttes, cette halte au milieu des arbres, de l'eau, des souvenirs, prenait avant le dernier départ la douceur d'une absolution. Le soir descendait sur lui, plein de la présence réelle de Dieu.

Songeait-il, parfois, sous les frondaisons de son îlot, à ces lointaines et calmes fins de jour où, jeune étudiant, il marchait dans le jardin de la chapelle auprès du vieux Fulbert — du Socrate blanchi des controverses théologiques qui, des pleurs aux paupières, le suppliait de rester fidèle à la foi ? S'il évoquait ces soirs émouvants et nobles, ne pouvait-il pas s'affirmer, malgré les définitions des Conciles, qu'il n'avait pas erré sur la doctrine ? Que lui avaient reproché ses contradicteurs ? D'avoir assimilé les éléments eucharistiques aux éléments d'autres sacrements, seulement vivifiés par l'influx divin ? Mais Chrysostôme, qui fut élevé sur les autels, avait-il prêché autre chose ? Que lui reprochait-on encore ? D'avoir dit, poussant plus loin le rationalisme, que la chair et le sang du Christ s'incarnaient dans le pain et le vin sans en transformer la substance ? Mais n'était-ce point la thèse de Gélase qui fut Pape ? D'avoir dit que le pain et le vin nourrissaient le corps alors que le Verbe vivifiait l'âme, et d'avoir ainsi divisé le sacrement ? Mais qu'avait affirmé d'autre Clément ? Exagérant l'intellectualisme du sacrement, d'avoir vu dans l'Eucharistie, seulement le signe, l'image, la figuration du corps du Christ ? Mais n'était-ce point la théorie même de saint Augustin déclarant que le Christ avait dit : « Ceci est mon corps » alors qu'il donnait le signe de son corps ? Et qu'avait écrit Ratramme sinon que la Consécration ne change pas la substance des espèces consacrées et que ce qui en tombe sous le sens nourrit le corps des fidèles alors que la force spirituelle transfigure leur âme ?

Et cependant, en refusant de reconnaître le prin-

cipe de l'élimination de la substance du pain et du vin sous l'action des paroles consécratrices — principe qui trouvera bientôt sa formule dans le vocable de transsubstantiation et plus tard sa définition dogmatique — Bérenger ouvrait la porte aux théories extrêmes. Partant de sa thèse fondamentale, quelques-uns de ses disciples devaient aller jusqu'à professer que le pain et le vin n'étaient pas changés au corps et au sang du Christ, mais n'étaient considérés comme tels que métaphysiquement. C'était un pas de plus peut-être et qu'il n'avait pas accepté de faire, mais l'élan venait de lui. Ainsi nous apparaît-il aujourd'hui comme un ancêtre spirituel des sacramentaires, comme l'un de ces théologiens qui préparèrent, sans apercevoir nettement les conséquences de leurs affirmations, la doctrine eucharistique de la Réforme.

Il mourut le 6 janvier 1088 en communion avec l'Église. Au moment d'entrer en agonie, il murmura quelques paroles où se mêlaient l'espoir du salut et la crainte de mériter, pour avoir égaré des âmes, les châtiments d'outre-tombe. Il fut enseveli dans le Prieuré. Bauduin de Bourgueil et Hildebert de Laverdin — oubliant les erreurs et ne se souvenant que des vertus — le louangèrent en distiques délicats pour avoir excellé dans la philosophie et dans la poésie. Chaque année, au jour anniversaire de son trépas, les chanoines de la basilique de Saint-Martin venaient jeter de l'eau bénite sur sa tombe et psalmodier un *De Profundis*. L'adjuration de l'officiant s'élevait : « Priez Dieu pour le repos de l'âme de Bérenger. » Et tous répondaient : « *Amen.* »

Il s'en tirait à bon compte. A travers mille malen-

tendus, bénéficiant de longues équivoques, habile à se mettre hors de portée des puissances hostiles, il avait évité la prison de Gottschalk et le bûcher d'Étienne d'Orléans. Et dans une vague auréole de sainteté il dormait en paix au cœur de son îlot symbolique, sous d'élégantes épitaphes latines.

CHAPITRE II

LES CATHARES

Le mouvement cathare offre au premier regard ce double caractère de ne pouvoir être passé sous silence dans un tableau des hérésies médiévales et de ne pouvoir être valablement classé parmi les manifestations hétérodoxes. Il ne s'agit pas en effet, avec lui, d'une réforme de l'Église ou de l'interprétation d'un dogme, mais d'une religion véritable qui diffère complètement, pour la vision de l'Univers et la conduite de la vie, de la religion du Christ. Le Catharisme ne sort pas du Christianisme, il en assimile certaines parties historiques. Il ne le fait point dévier, il l'utilise. Le triomphe de l'Arianisme eût donné au destin de l'Église un cours différent. Le triomphe du Catharisme, plus radical, eût amené la disparition de la chrétienté.

Une galerie des hérésies du Moyen-Age ne serait pas complète, cependant, s'il n'y figurait pas. Des forces morales et singulières se condensaient en lui qui ne peuvent être négligées et dont les explosions eurent un long retentissement. Provoquant dans la relative paix théologique de la fin du xe siècle une sorte de choc psychologique violent, il détermina,

des confins du monde slave jusqu'aux plaines des Flandres, jusqu'en Espagne, une épidémie de disputes dogmatiques et prépara, dans les provinces de Languedoc et d'Aquitaine, le lit de la Réforme. N'étant pas lui-même, au sens exact du mot, une hérésie, il engendra des hérésies. Et c'est l'étrangeté de cette doctrine, considérée du point de vue historique, d'apparaître liée à une religion au cœur de laquelle elle ne puisait nullement sa sève spirituelle et dont elle ne pouvait se séparer puisqu'en réalité elle ne lui avait jamais été unie.

Une autre particularité distingue le Catharisme des autres dissensions religieuses étudiées au cours de ces pages : aucun hérétique d'envergure ne se trouve à sa source. Doctrine sans patriarches, il débuta dans un demi-jour mystérieux. Où prit-il naissance ? Fut-il préparé par de longues controverses au fond des cloîtres orientaux ? Remontait-il aux Marcionites, comme en jugeait Alphandéry ? Aux Gnostiques, comme le croyait Döllinger ? Les hypothèses imaginées pour en établir la filiation sont ingénieuses, mais si aucune d'elles ne s'affirme décisive, il est possible de discerner, dans le Catharisme, à l'état plus ou moins diffus, quelques-unes des idées vagues et malléables qui colorèrent la plupart des hérésies orientales et qui, de siècle en siècle, ont fourni à des systèmes différents certaines nuances communes. Par où s'infiltra-t-il en Europe ? Vint-il d'Arménie par les routes bulgares ? Chemina-t-il par la plaine lombarde jusqu'en Provence ? L'on n'en saisit pendant longtemps que des manifestations sporadiques et clignotantes. C'est à Reims que dès 991 Gerbert jeta le premier anathème aux doctrines dua-

listes. C'est au château de Montwimer, près de Châlons-sur-Marne, que s'abrita le premier nid sérieux de l'hérésie. C'est à Orléans que se déroula le premier procès intenté à la secte. Par contre le Catharisme n'apparut ouvertement en Italie qu'en 1030, en Saxe qu'en 1052, ne gagna l'Espagne et l'Angleterre que vers 1160. La France reste donc le pays de l'Occident où le Catharisme apparut d'abord en pleine lumière, puis connut l'un de ses plus tragiques épisodes, annonciateur de sa fin.

En quelques monastères slaves qu'elle ait été perpétrée, quels que soient les moines gyrovagues qui purent la propager, par quelques chemins de l'Est ou du Sud qu'elle nous soit parvenue, la doctrine était froide et savante. Les Cathares affichaient un goût extrême pour la pureté. La matière était leur ennemie, sale, obscure, méprisable. Ils prêchaient avec une obstination triste le détachement de l'or qui corrompt, le dégoût de la volupté qui souille, l'horreur du sang versé qui déshonore. Ils vivaient pauvres, chastes, végétariens, n'osant écraser une mouche de peur d'interrompre brusquement le cycle d'une métempsychose, l'évolution d'un repentir : ils ne voulaient rien tuer, qu'eux-mêmes. Ils s'abstenaient du plaisir, et du mariage même par quoi le plaisir devenu licite n'en est pas moins destiné à multiplier ici-bas les corps, ces prisons d'âmes. Ils poussaient cette crainte un peu fiévreuse de la volupté jusqu'à refuser de prendre place sur un banc où une femme se trouvait déjà assise. Ils ressentaient l'épouvante de la chair, et surtout de leur propre chair. L'extinction de la race demeurait leur rêve sombre.

Ils furent une expression effrayée de la conscience humaine. Épris à ce point de perfection spirituelle, comment eussent-ils accepté que ce monde, où règne la richesse, où le sexe est tyrannique, où la cruauté est maîtresse, fût l'œuvre de Dieu ? Comment auraient-ils pu admettre que le mal fût permis par le souverain Bien ? Que le commerce charnel fût décrété par l'éternel Amour ? Ils envisagèrent donc la coexistence de deux puissances, égales et ennemies. Dieu a créé le monde spirituel. Lucifer a créé le monde matériel. Ainsi tout s'éclaire. Ce qui éveille l'espoir du malheureux c'est le monde supérieur, où la chair est sublimisée, où l'équilibre de l'âme est parfait, le monde de l'esprit créé par Dieu et rappelé par le Nouveau Testament. Ce qui soulève l'indignation de l'homme pur, cette vie inférieure barbouillée de sang et de stupre, cette société inique où le pauvre est pressuré par le riche, où la maladie torture le corps immonde, où les mauvaises soifs supplicient l'âme affolée, n'est que l'œuvre du Maître des Ténèbres, du Dieu tragique, jaloux, exécrateur, dont l'Ancien Testament raconte l'histoire de fureur et de vengeance.

La Trinité organisatrice s'effaçait, faisait place au dualisme déchiré. Au lieu qu'un Dieu en trois personnes régnât sur le peuple des créatures parmi lesquelles se trouvait le diable vaincu, deux puissances se combattaient sans fin. Dès lors Jésus et l'Esprit-Saint devenaient des Éons, l'un, Jésus, qui se trouvait être le plus proche de Dieu, l'autre, l'Esprit qui, moins élevé dans les degrés de la hiérarchie céleste, dominait encore le chœur des Anges. Cette conception de la Divinité — qui se distingue

nettement d'une Trinité décroissante dans laquelle, comme pour Sabellius, les trois personnes demeurent divines dans leur inégalité — entraînait avec une théophanie originale toute une série de conséquences métaphysiques ou rituelles.

Au début des Temps, l'Esprit du Bien avait créé le monde spirituel, peuplé par les Anges et par les âmes célestes, chacun de ceux-là, purs esprits, veillant sur l'une de celles-ci, créatures éthérées au corps glorieux. L'Esprit du Mal avait créé, de son côté, l'Univers physique, modelé dans la glaise des êtres pesants, organisé un monde dense, misérable et dur. Un jour le Prince des Ténèbres entrevit le rayonnement du jour paradisiaque. S'habillant de lumière, il y pénétra, y séduisit un grand nombre d'âmes qui, échappant au contrôle de leur Ange, se trouvèrent subitement engluées dans la matière. Ainsi la vie terrestre est un châtiment, le globe, c'est l'Enfer. Les âmes déchues ne pouvaient remonter à leur splendeur natale, échapper à l'emprise du lourd, du limité. Prisonnières de la chair, elles passaient de corps en corps pour des vies toujours inférieures et sans cesse renouvelées. L'Ancien Testament relatait l'aventure du dieu sombre et de ses créatures perverses parmi des autels ruisselants de sang, des guerres atroces, sous la fausse promesse de l'arc-en-ciel.

L'Esprit du Bien, cependant, ne restait pas indifférent au sort de ses créatures exilées dans la matière. Il décida donc de charger le plus pur des Éons d'une mission salvatrice et envoya Jésus sur la Terre. Mais ici une précision s'impose : le dualisme professé par les Cathares les obligeait à concevoir

comme impossible l'union des deux natures en Jésus. D'après eux seule l'apparence du Christ parcourut donc la Galilée, fit des miracles, annonça la Bonne Nouvelle, mourut sur le Calvaire. Le vrai Christ était celui de la Transfiguration, le corps glorieux des Marcionites : il n'avait ni supporté les souillures de la matière ni souffert le supplice de la croix. Il avait rappelé aux hommes leur origine céleste, leur désignant le chemin du salut et leur apprenant les moyens qui leur permettraient de s'évader d'un monde de boue. Une telle conception christologique ruinait toutes les bases de la religion chrétienne — l'Incarnation, devenue illusoire, puisque le Christ n'était né qu'en apparence d'une Vierge qui n'était elle-même qu'une apparence ; la Rédemption par la croix, puisqu'il n'avait pas été réellement crucifié, la présence du corps historique du Christ dans l'Eucharistie, puisque Jésus n'avait pas revêtu de chair. Le Nouveau Testament narrait le passage de cet envoyé de Dieu, de ce lumineux fantôme dans le monde inférieur, cet épisode du combat mené par l'Esprit du Bien contre l'Esprit du Mal.

Cette délivrance de la matière que prêchait ainsi Jésus s'opérait par l'affranchissement de tous les biens matériels. Les Cathares véritables, les Parfaits (titre qu'ils ne se décernaient pas à eux-mêmes, mais qui, employé dès cette époque, demeure utile à conserver en ce qu'il n'engendre pas, comme celui de chrétien, de confusion possible), devaient renoncer à créer une famille, à posséder des biens ; ils devaient pardonner les offenses, refuser de prêter serment même devant un Tribunal, et de verser le sang fût-ce au service de l'État. Ils devaient pousser le

dégoût de l'acte charnel et l'horreur du meurtre jusqu'à s'abstenir pour leur nourriture de toute chair née d'une volupté, égorgée par un boucher — ce qui leur permettait, heureusement, de manger les poissons, ceux-ci se reproduisant sans même se frôler et périssant naturellement d'asphyxie quand le pêcheur les jette sur l'herbe. Toute matérialisation de la foi disparaissait. L'unique sacrement cathare (il paraît bien, malgré certaines objections, avoir eu le caractère sacramentel) sorte de baptême spirituel appelé *consolamentum*, consistait en la simple apposition des mains octroyée par un Parfait : la matière s'y trouvait réduite au minimum, un souffle, un geste. Celui qui le recevait, devenu lui-même Parfait, entrait à son tour dans la communion cathare. Son ange gardien se remettait en communication avec lui, le soutenait désormais, le consolait, attendait l'heure suprême de la délivrance pour l'accueillir enfin dans le Paradis retrouvé.

Mais ici apparaît le fond inhumain, funèbre, du Catharisme. Ce sacrement, pour être efficace, devait en effet être appliqué par un Parfait pur lui-même de toute souillure et ne conservait sa vertu régénératrice que jusqu'à la rechute du fidèle dans le péché. Si, d'ailleurs, la plupart des Cathares admettaient la possibilité pour le relaps de se voir régénérer par une *reconsolatio* donnée en grand mystère, les rigoristes, les partisans du Catharisme mitigé estimaient que le récidiviste perdait toute possibilité de relèvement : une faute commise après le *consolamentum* entraînait la damnation. Que faire, dès lors, si l'on était certain d'avoir reçu de la main d'un Parfait demeuré pur l'absolution sans recours

et si l'on craignait sa propre faiblesse ? Une seule solution s'imposait, tragique : le suicide. Après avoir reçu le *consolamentum* un certain nombre de Cathares, mûs par l'épouvante de perdre le bénéfice d'un pardon aussi fragile, entrèrent ainsi en *endura*, c'est-à-dire se laissèrent mourir de consomption. Autour du lit de ces martyrs volontaires, des amis se groupaient, encourageaient le mourant à se saisir enfin de l'éternité. Certes ces cas extrêmes ne paraissent pas avoir été très nombreux. Des objections ont été récemment élevées contre l'ancienneté de cette pratique et M. Roché estime qu'elle n'apparut qu'au déclin et en quelque sorte au cours de la désagrégation du Catharisme. Sans entrer dans la discussion de cette thèse, il est permis de souligner que l'*endura* était dans la ligne de la doctrine cathare et qu'elle semble bien être l'aboutissement logique de cette grande thèse sinistre et contre nature.

Le premier scandale que provoqua le Catharisme fut celui du procès d'Orléans. Un foyer d'hérésie dualiste s'était constitué dans cette ville, cercle assez fermé auquel s'étaient agrégés plusieurs membres du Chapitre, commensaux du roi Robert, Étienne, confesseur de la Reine, et Théodore, chantre de Sainte-Croix. Les séances en étaient secrètes. Un chevalier du duc de Normandie, Arefast, introduit dans ce petit groupe d'initiés lors d'un voyage en Orléanais, s'enthousiasma pour ces aperçus neufs et laissa ensuite échapper des paroles émerveillées, mais imprudentes. Le roi Robert, qui s'était fort disputé avec l'Église lorsqu'il réclamait son propre divorce, veillait avec intransigeance à la pureté de la doctrine dès qu'il s'agissait de ses sujets. La veille de Noël

de 1022 des hommes d'armes saisirent à leur collet fourré les ecclésiastiques suspects, les chargèrent de chaînes et les traînèrent jusqu'à Sainte-Croix. Une foule violente battit de sa révolte les murs de l'église, réclamant à vifs hurlements l'exécution des chanoines. Ceux-ci, soumis pendant près de dix heures à l'interrogatoire insidieux et multiple d'un Tribunal mi-ecclésiastique, mi-laïc, argumentèrent d'abord avec précision puis soudain, découragés de la justice humaine, s'en remirent à la justice divine, déclarèrent voir Dieu lui-même leur faire signe et réclamèrent la mort. Au dehors l'émeute orthodoxe grandissait de moment en moment. La reine Constance, debout sur le parvis, la tenait en respect par sa seule présence, mais lorsque les condamnés apparurent sous le portail elle s'élança vers son confesseur et d'un coup de canne lui creva un œil, donnant ce spectacle inouï d'une reine de France frappant un homme enchaîné. Robert fit bâtir un énorme bûcher et, le jour de la fête des Saints-Innocents, les hérétiques y furent amenés. Dès que les flammes jaillirent du bois sec un étrange enthousiasme souleva les condamnés, qui se précipitèrent dans le brasier en chantant des hymnes. Un coupable, cependant, manquait au supplice : Théodore, mort en 1019. Au nom du roi, l'évêque ordonna son exhumation et fit disperser ses restes. C'était la première fois en France que le bûcher dévorait vivants des hommes suppliciés pour leur croyance ; c'était peut-être la première fois que la profanation de tombes punissait la pensée ancienne des morts.

Cet effroyable exemple fit sensation, mais demeura vain. Le bûcher détruit les corps mais non pas une

foi. L'année suivante, un groupe de Cathares était découvert à Limoges. Quelques mois après un autre cercle d'hérétiques était dépisté en Artois. Vers ce même moment l'archevêque de Milan écrasait des Cathares apparus au château de Montforte, et les autorités saxonnes, un peu plus tard, décrétaient l'exécution de Parfaits. Aussitôt les Cathares se terrèrent et, entravès sans doute mais en même temps excités par mille difficultés, poursuivirent dans l'ombre leur propagande. Travail de taupes théologiques dans la nuit. Le grand soleil de la chrétienté ne les éclairait plus.

Plus d'un siècle ayant passé sur ces répressions brutales, des manifestations se produisirent qui n'étaient point spécifiquement cathares mais ressemblaient à de sournois accès de catharisme. Dès la première moitié du XIIe siècle Pierre de Bruys prêchait en Provence contre la présence réelle et procédait publiquement à des fricassées de croix dans l'huile bouillante. Ce docétiste frénétique fut consciencieusement rôti, en 1143, par les habitants de Saint-Gilles, mais son disciple, Henri de Lausanne, ancien ermite, chemineau mystique, soulevant les foules autour de sa robe en loques, de son éloquence hachée et de son regard prophétique, reprit aussitôt la propagande ainsi arrêtée par le bûcher. Ayant semé le désordre du Mans à la Provence, Henri de Lausanne fut emprisonné sur un ordre du Concile de Pise, puis reparut après sa libération sur toutes les routes du Midi, poudreux et anathématisant, jusqu'à la mission du légat Albéric et du F. Bernard, qui durent combattre ce rude gaillard au milieu de l'hostilité bourrue des nobles et des

bourgeois du Languedoc. Le disciple disparut dans l'ombre comme son maître dans les flammes, tous deux laissant leurs spectres au seuil d'un nouveau drame religieux. S'ils ne furent pas des Parfaits, Pierre de Bruys et Henri de Lausanne n'en préparent pas moins en effet, l'invasion cathare en ruinant le crédit du clergé et en habituant subtilement les esprits à des idées proches du Manichéisme.

Aussi bien, tandis qu'en Orient l'hérésie dualiste se trouvait déjà solidement constituée avec ses diocèses macédoniens et bulgares, le Catharisme occidental bourgeonnait à nouveau. On revit les Parfaits aller deux par deux de ville en ville, maigres, blêmes, vêtus de noir, un Évangile à la ceinture, s'abordant avec des signes mystérieux, portant la doctrine aux Chrétiens et le *consolamentum* aux purs. Des paroisses se formaient, des évêchés se dessinaient, une hiérarchie s'établissait, doublant en quelque sorte les cadres officiels de l'Église. En même temps des sœurs cathares se groupaient, vivant dans le même renoncement, habilitées à donner, en certains cas extrêmes, le *consolamentum*, sorte de diaconesses auxquelles était ainsi départi un pouvoir de prêtrise passager mais formel. Dans des temples austères et nus, une table servait d'autel et l'Évangile ouvert remplaçait le tabernacle. Les rites ressemblaient aux temples, d'une gravité, d'une simplicité absolues. Les cérémonies s'organisaient : purifiés par de préliminaires ablutions, les Parfaits rangés d'un côté, les croyants alignés de l'autre écoutaient la lecture d'un passage du Nouveau Testament, faite et commentée par un Parfait, recevaient la bénédiction de l'officiant puis récitaient un *Pater* légèrement rectifié. La fête du

consolamentum plus solennelle, s'effectuait aux flambeaux. Il faut tenir compte en tout ceci, bien entendu, des possibilités laissées par la persécution : bien souvent les fidèles connurent des conventicules secrets et campagnards, des réunions clandestines dans la forêt, préfigurant ces assemblées au désert que devaient tenir les Camisards. En tout cas, un rite aussi dépouillé, dès qu'il se déroulait librement, offrait une vive opposition symbolique aux pompes de l'Église chrétienne, de même que l'austérité du Parfait faisait ressortir en couleurs sombres et tranchées la vie trop libre, trop luxueuse du clergé orthodoxe. Les groupes cathares se multiplièrent rapidement. La vallée du Rhin, creusée entre deux mondes, à la croisée de deux songes, fourmillait d'hérétiques. En 1143, les autorités ecclésiastiques de Cologne ouvrirent le procès de l'évêque cathare et de plusieurs de ses diocésains, fournissant à Bernard l'occasion de dénoncer âprement le Néo-Manichéisme. En 1150 des Cathares surgissent dans toute la Lombardie, en Toscane, jusqu'en Sicile, ayant Milan comme centre tissandier de cette immense toile d'araignée. D'Allemagne, en 1151, des Parfaits s'embarquent pour les îles anglaises, des contrebandiers des idées se glissent en Espagne par les cols des Pyrénées, propagent l'hérésie en Aragon, en Catalogne, en Navarre. Mais la terre d'élection du Catharisme fut vraiment le Midi de la France.

On a pu s'étonner, précisément, qu'une telle doctrine, dure, abstraite, avec son amer renoncement au plaisir ait pu envoûter des populations gaies, éprises du concret, vivant dans la féerie d'une chaude lumière. Mais, avec leur goût très vif d'indépen-

dance, de liberté personnelle, ces populations se sentaient précisément en harmonie avec une doctrine qui impliquait essentiellement la libération spirituelle et la dignité de l'individu. Elles pouvaient en même temps établir un parallèle entre les représentants d'une Église chrétienne où pullulaient les simoniaques, les débauchés, où trop d'évêques vivaient en grands seigneurs avides et violents, et les ministres sans hiérarchie, pauvres et chastes, de la religion nouvelle. Des atténuations de fond et de forme permettaient d'ailleurs aux hésitants de s'apprivoiser avec l'hérésie. D'une part la doctrine prit à certains moments un aspect un peu différent du Catharisme absolu, offrait une ressemblance plus apaisante avec les croyances abandonnées. Pour ce Catharisme mitigé, les deux principes n'étaient ni éternels ni égaux. Dieu seul était éternel, Dieu seul avait créé à la fois les esprits et la matière. Parmi ces esprits se trouvait Lucifer qui, ayant péché par orgueil, fut précipité dans le monde inférieur où il utilisa la matière pour modeler les hommes. Il y avait là une sorte de transition entre le Catharisme pur et la religion chrétienne qui pouvait donner l'illusion du même cadre religieux. D'autre part, l'habileté des Parfaits dans le prosélytisme se révélait extrême. Soumis eux-mêmes à une règle de vie ascétique, ils se gardaient bien d'effrayer par un rigorisme immédiat les recrues possibles. Beaucoup de Chrétiens se souciaient peu de se priver de viande pour ne pas dévorer le réceptacle momentané de quelque âme en peine ou de renoncer au plaisir conjugal par crainte de multiplier avec les corps les possibilités de métempsychoses futures. Les Parfaits,

catéchisant ces tièdes, se contentaient d'une adhésion de principe par laquelle le néophyte, trop lié à certains aspects plaisants de la matière, promettait par la formule de la *convenentia* de réclamer à son lit de mort le *consolamentum*, de mourir en Cathare après avoir vécu en Chrétien et de reconquérir *in extremis* au plus juste prix le ciel perdu. Ces fidèles portaient sur eux un fil, symbole léger du vêtement cathare et qui n'avait rien d'une chaîne. Ils acquéraient par cette simple promesse et par ce lien vague le droit d'assister douze fois par an aux réunions des Parfaits, ce qui suffisait à créer autour d'eux une atmosphère de croyance. Une telle facilité, cette traite tirée sur une bonne mort, ne pouvait que tenter des hommes qui reconnaissaient l'excellence de la vie des Parfaits, mais qui désiraient concilier leur salut éternel et la pratique des plaisirs modérés. C'était une foi à retardement.

Pour ces raisons morales, pour des raisons politiques, le drame cathare se dénoua dans ces plaines heureuses. Plus qu'Albi, d'ailleurs, Toulouse semble bien avoir été, malgré la qualification d'albigeoise donnée à la croisade fameuse, la capitale spirituelle du Catharisme méridional. Dès 1022, en l'année même du procès d'Orléans, des Cathares s'y réunissaient, au surplus vite découverts, persécutés et détruits. Sa position géographique, la vivacité dialectique et la rapidité d'intelligence de ses habitants, la prédisposaient peut-être à une telle aventure. Cité solidement bâtie sur des assises romaines, citadelle d'Occident en vigie au bord d'un royaume presque africain où les âmes et les peaux étaient bigarrées, les grands vents du Sud y avaient apporté par-

dessus les neiges des Pyrénées, de longues rêveries maures. Parfois la lune se levant sur la Garonne offrait au-dessus de ses clochers la grâce errante et lumineuse d'un conte arabe. Ville de courtoisie aussi, l'existence dorée s'y animait de cours d'amour et ses jardins se fleurissaient de femmes et de poètes. Une haute culture artistique, une fine liberté d'esprit, un goût profond d'indépendance donnaient ainsi à sa population un charme multiple et plein de promptitude. Un monde s'y élaborait, qui eût été exquis. Mais elle ne vit pas qu'elle offrait, pour de plus rudes chercheurs de bénéfices matériels, la beauté et l'attirance d'une proie.

Par le nombre de ses adeptes l'hérésie cathare faisait peser sur la France une double menace. Du point de vue religieux, elle risquait de déchirer l'Église, de propager dans tout le Midi une foi nouvelle : la Papauté ne pouvait le permettre. Du point de vue politique, elle risquait de soustraire à l'influence du pouvoir central des provinces déjà différentes par l'espoir, le langage et les mœurs, en même temps qu'elle pouvait, préconisant l'abandon des richesses, engendrer sur le plan social des conséquences délicates : la monarchie ne pouvait y demeurer indifférente. Deux moyens s'offraient pour parer à ces deux dangers : la persuasion et la force. L'un et l'autre furent employés et parfois mélangés à doses habiles. La persuasion se perdit dans la subtilité et la force ne l'emporta que dans le carnage.

La conscience du péril fut d'ailleurs plus rapidement éveillée que la volonté d'y mettre fin. Les Conciles firent preuve dans cette affaire d'une parfaite lucidité se rendant compte que s'il existait des

Cathares en Bretagne aussi bien qu'en Lorraine, le foyer dangereux, insurrectionnel de la doctrine brûlait vers Albi ou Toulouse. En 1148 celui de Reims désigne spécialement les Cathares du Midi. En 1162 celui de Montpellier, en 1163 celui de Tours, insistent sur le développement de l'hérésie dans le Languedoc et la Gascogne. Mais la seule puissance qui put intervenir efficacement, la puissance temporelle, ne semblait pas s'émouvoir. Certes, à la suite de ces appels à la vigilance, des conférences s'organisèrent. Au château de Lambesc, près d'Albi, des prélats se rencontrèrent avec des Parfaits. Malheureusement c'étaient là deux mondes en présence, inconciliables et infiniment subtils : rien de précis ne sortait de ces disputations. D'autres tractations s'ébauchèrent mais toujours les Cathares se dérobaient, insaisissables. Des frocs poursuivaient des ombres. Le jeu cathare était rendu plus facile, d'ailleurs, par l'attitude des pouvoirs locaux. Pressentant sans doute que l'affaiblissement de l'Église renforcerait la puissance des seigneuries laïques, les comtes et les barons du Midi ne paraissaient nullement hâtés de prêter leur appui aux autorités ecclésiastiques pour des mesures de contrainte : le lent rongement des trônes épiscopaux ne leur déplaisait pas. Cette carence sournoise enhardit vite les Cathares, et dès 1167 ils tinrent eux-mêmes, à Saint-Félix de Caraman, une sorte de Concile auquel participa un évêque hérétique de Constantinople, Nicetas, personnage mystérieux dont on chuchota qu'il était le pape des Néo-Manichéens. Des années passèrent ainsi dans une incertitude créée par le manque de cohésion entre les deux pouvoirs mais habilement mise à profit

par les hérétiques. En 1177 le comte de Toulouse signalait avec effroi au Chapitre général de Citeaux les ravages causés par l'audace de la secte, avouait son impuissance à y remédier, sonnait le tocsin pour l'incendie de plus en plus visible. Des familles se dissociaient, des prêtres faiblissaient, des églises désertées croulaient. Nul ne bougerait donc ? Du Toulousain on entendit, vers le Nord, un bruit d'armes entrechoquées, d'armures lacées. Ce fut tout. Les rois empêtrés dans des difficultés temporelles s'arrêtèrent à de bruyantes velléités de départ. Deux à deux, hâves pélerins de l'absolu, les Parfaits continuaient leur apostolat funèbre et apaisant.

Alors des prêtres montèrent à cheval. Une mission, où tout de même quelques lances encadraient les robes ecclésiastiques, se dirigea vers Toulouse. Le légat Pierre de Pavie, l'abbé de Clairvaux, plusieurs archevêques et évêques, s'installèrent dans une ville frémissante, moqueuse, irascible. Pour agir sur l'imagination du peuple le légat organisa aussitôt un drame spectaculaire. Il cita devant lui un vieux et riche bourgeois, Pierre Moran, surnommé Jean l'Évangéliste, le convainquit d'hérésie, obtint son abjuration théâtrale : dénudé jusqu'à la ceinture, fouetté de verges en cadence par l'évêque de Toulouse et l'abbé de la basilique, le malheureux pénétra pieds nus dans Saint-Sernin. Zébré de coups, il accepta la confiscation de ses biens (qui lui furent rendus plus tard) la démolition d'un de ses châteaux, lieu de réunion des Cathares, et promit d'aller servir les pauvres en Terre Sainte pendant trois ans. Sentant le vent des verges, un certain nombre d'hérétiques se convertirent en hâte, puis la mission, satis-

faite de ces quelques exemples retentissants, chevaucha vers l'Albigeois ou Roger II, vicomte de Béziers détenait dans une geôle l'archevêque d'Albi. Les résultats réels de cette promenade mêlée de foudres et de pardon paraissent incertains. L'aventure de Raimon de Baunier et de Bernard Raimond qui, appelés sur leur propre demande à se justifier, firent publiquement dans la cathédrale de Toulouse une profession de foi orthodoxe, mais refusèrent, en bons Cathares, de l'authentifier par un serment, incite à quelque méfiance. Jusqu'où pouvait aller le résipiscence de suspects qui s'efforçaient seulement d'éluder la formule défendue et réservaient dans leur cœur la foi que semblaient renier leurs lèvres ?

Les représentants de l'Église se doutaient quelque peu de ces réserves mentales. En 1179 le Concile de Latran, désireux d'instaurer une répression sans échappatoire, envisagea une croisade contre les Cathares. Les temps n'étaient pas mûrs et de même qu'une mission ecclésiastique avait précédemment remplacé l'expédition projetée des rois de France et d'Angleterre, une nouvelle mission pacificatrice se substitua vite à la répression armée. L'abbé de Clairvaux, devenu cardinal, revint haranguer les Toulousains. Sa pourpre neuve ne leur en imposa guère, et bien qu'il eût conquis Lavaur et reçu l'amende honorable du vicomte de Béziers, son second voyage se solda par un second échec. La haute noblesse se ralliait chaque jour davantage au Catharisme et le peuple admirait de plus en plus, dans les Parfaits, de hautes et froides vertus. Conversions véritables, où chez certains laïcs ambitieux, occasion honorable de briser avec l'Église ? Quelques seigneurs de la

plaine pyrénéenne — Gaston de Béarn par exemple, ou ce Gaston de Foix qui faisait joyeusement couper en morceaux un chanoine — molestaient des moines, pillaient des églises. En 1194 Raymond VI, qui succédait à son père comme comte de Toulouse, se révélait, tout en conservant une habile prudence, comme le protecteur des hérétiques. Prince étrange, dont un fils était Cathare et une fille religieuse, épicurien brutal qui vivait au milieu de ses maîtresses, de ses chapelains, de ses oiseaux de chasse, ce grand seigneur se dresse pour nous sur un fond de catastrophe, d'ironie, de reniement, entre son bouffon chargé de lui résumer la comédie d'ici-bas et le Parfait chargé de lui éviter, à l'heure finale, la tragédie de là-haut.

Cependant l'orage s'amoncelait. En 1198, Innocent III coiffait la tiare — tiare qu'il remplaçait volontiers dans les cérémonies pontificales par une couronne de plumes de paon dont les yeux de soie symbolisaient le regard multiple de la papauté jeté de tous les côtés à la fois vers toutes les hérésies. Pape réformateur, qui exigeait la sainteté et l'unité de l'Église, il frappait à la fois les prêtres dévoyés et les hérétiques têtus. L'hérésie cathare le préoccupa aussitôt, mais il pria vainement Philippe-Auguste de prendre les armes et d'aller porter en Albigeois une police mystique. Le roi de France, occupé ailleurs, renâclait. Fallait-il patienter encore ? Ruser avec le mensonge ? Innocent III limité dans l'exécution de sa pensée par l'inertie du souverain, résolut de s'en tenir à une nouvelle mission, mais de la charger cette fois d'une tâche décisive. Il envoya donc dans le Midi, en 1203, deux Cisterciens, Pierre de

Castelnau et Raoul, auxquels il adjoignit, l'année suivante, Armand Amaury, abbé de Citeaux. Ces trois délégués reçurent pleins pouvoirs pour s'attaquer sans ménagements aux faiblesses du clergé et à la vigueur de l'hérésie.

Dès le début de leur voyage les envoyés du Pape appliquèrent à la lettre les instructions reçues et frappèrent impitoyablement archevêques et évêques, les tançant, les menaçant, allant jusqu'à les déposer. C'était émonder l'Église, ce n'était pas abattre l'hérésie. Innocent III, qui se rendait compte des difficultés éprouvées, envoya deux autres représentants, l'évêque d'Erma et frère Dominique qui, surgissant en pleine répression et pouvant dès lors se rendre un compte plus exact de la situation réelle, comprirent immédiatement qu'il fallait atteindre l'hérésie dans sa vertu même, d'où émanait un envoûtement certain sur la foule, et vaincre les Parfaits par leurs propres armes, l'humilité et la pauvreté. Dételant les carosses pontificaux, abdiquant toute pompe romaine, ce fut vêtus de misérables frocs et pieds nus que les représentants de l'Église entreprirent de reconquérir le peuple, qu'ils se dressèrent sur les places publiques pour confondre les chefs cathares, ou discuter avec la sœur de Roger, cette belle et grave Esclarmonde de Foix que les malheurs de sa cause allaient rendre immortelle. Un flottement se dessina dans les consciences. Mais, en 1207, Pierre de Castelnau excommunia le comte de Toulouse, et peu après un écuyer de Raymond VI abattit le légat, un matin d'hiver, sur le seuil d'une auberge du Rhône. Quand Innocent III apprit l'incroyable attentat, il tint sa machoire dans sa main plus

d'une heure, et invoqua saint Jacques de Compostelle. Puis il en appela à l'Europe.

Alors commença l'horrible guerre des Albigeois. Pour animer le zèle de ceux qu'il convoquait à la croisade Innocent III avait distribué d'avance aux futurs vainqueurs orthodoxes les terres des possibles vaincus hérétiques. Philippe-Auguste protesta, soulignant qu'il était seul qualifié en tant que suzerain du comte de Toulouse pour confisquer les biens dépendant de celui-ci et qu'il ne pourrait d'ailleurs procéder légitimement à cette confiscation que pour un délit d'hérésie dont la preuve restait à faire. Qu'importait ce débat juridique à la veille de la curée ? Une immense armée nordique se mit en marche vers la proie rayonnante et les plaines ensoleillées. Des Bretons, des Suisses, des Flamands, groupés sous des bannières diverses et avides d'un même butin, descendirent en masse étincelante et confuse. Raymond VI eût pu épargner à son pays cette tragique campagne en soulevant tout le Languedoc autour de sa personne : ce sceptique n'osa pas prendre ouvertement parti pour les Cathares, accepta d'être fouetté publiquement par le légat et se joignit à la croisade. Le 22 juillet 1209 l'énorme cohue bariolée des croisés, grossie de troupes amenées par l'archevêque de Bordeaux et des soldats de l'évêque du Puy se heurta aux portes de Béziers, les enfonça, emplit la ville d'un tournoiement de soudards. Le massacre fut atroce. Des milliers de cadavres jonchèrent les rues, s'entassèrent sur les seuils, s'accumulèrent jusque dans les églises. Les chevaux des prélats casqués marchaient dans une pourpre humaine. Ce fut là que retentit la parole fameuse : « Tuez les tous,

Dieu reconnaîtra les siens ! » Puis l'incendie dévora la cité, dressant au milieu de la plaine un immense bûcher symbolique où brûlaient de l'histoire et des morts.

Une épouvante plana. L'armée reprit sa marche entre des rangées de fourches patibulaires, dans des lueurs farouches, satisfaite des Cathares éventrés et des filles violées, jetant de vieilles femmes dans les puits, branchant les paysans, les narines pleines du fumet des hérétiques grésillants. Le 5 août, elle venait battre la vaste forteresse de Carcassonne, abattant autour de la cité toutes ses tentes comme un vol flasque et circulaire de chauves-souris blasonnées. Le vicomte de Béziers se préparait à une rude défense, quand l'eau manqua. Les puits vides, qu'importaient les murailles ? Les habitants durent quitter en chemise la ville rendue et le vicomte, retenu prisonnier, trépassa trois mois plus tard d'une mort opportune. De nombreux croisés ayant accompli leur vœu de combattre pendant quarante jours, évacuèrent alors le Midi, confiant à un mince seigneur de Montfort-l'Amaury les fiefs du disparu, que refusèrent d'abord, par noblesse de cœur, le duc de Bourgogne, le comte de Saint-Pol et le comte de Nevers. La menace contre l'Église semblait écartée par cette leçon de flammes et de supplices. Innocent III le comprit et voulut arrêter une aventure dont il réprouvait les atrocités : vicaire du Christ, il désirait sauver les âmes du feu éternel plutôt que jeter les corps dans le bûcher d'une heure.

L'autre menace, celle qui s'attaquait à l'unité politique, celle qui intéressait le roi pour une raison d'ordre général et qui allumait, pour des raisons

personnelles, tant de convoitises dans l'esprit de trop d'aventuriers n'avait pas reçu de solution. La guerre continua. Cette seconde partie de la croisade, longue et touffue, échappe au cadre de cette étude. Il suffira de rappeler qu'après la Paix de Paris de 1229, les provinces méridionales se trouvèrent définitivement placées sous l'autorité du roi de France. La confiscation des biens qui frappait les hérétiques avait d'ailleurs abouti à un transfert de propriétés considérable et de nombreux fiefs avaient été habilement réunis à la couronne. Les pillards avaient calculé juste. Mais à côté des Albigeois massacrés gisaient maintenant les œuvres d'art brisées, les tableaux lacérés, les ivoires frappés par le marteau, et puis aussi, invisibles, les œuvres d'art qui eussent pu naître, originales et pures, de ce peuple resté libre. Ainsi périt sous l'épée des princes du Nord le plus fin des royaumes sous le plus clair des ciels, cette merveilleuse Occitanie des poètes, des musiciens, des philosophes — ainsi périt quelque chose d'unique et qui ne renaîtra jamais.

Entre temps, des sursauts cathares assez vifs attestaient que l'hérésie était vaincue, mais non pas morte. Des scènes violentes illustrèrent, dans ces terres où l'Inquisition venait de s'installer, la fin de son histoire. Dans le pays champenois le château de Montwimer, premier nid des hérétiques, demeurait une aire cathare : un dominicain à demi-fou, Robert Le Bougre s'y rendit en mai 1293 sur l'ordre de Grégoire IX et organisa une atroce autodafé où périrent cent quatre-vingts malheureux brûlés vifs et par ce sinistre exploit qui lui valut d'être jeté en prison, supprima pour jamais le Catharisme sur

toute la plaine de l'Est. Dans le Midi l'épuration continua, entrecoupée de brèves révoltes. En 1241, une nuit, au château d'Avignonnet et sous la conduite du bailli Raimond d'Alfero, des Cathares venus de Montségur égorgèrent des inquisiteurs qui s'étaient rendus odieux à Lavaur. Le F. Bernard de Caux vengea aussitôt les morts dans un flot de sang, mais Blanche de Castille exigea que les massacreurs fussent traqués, et que le siège fut mis devant l'inaccessible château, tenu par Raimond de Porella, où ils s'étaient réfugiés avec l'évêque. Le siège eut une grandeur d'épopée. Entassés dans la haute forteresse, au sommet du formidable éperon, exaltés dans leur résistance par les Parfaits, dernier troupeau héroïque et misérable de la grande aventure cathare, ces contempteurs de la vie résistèrent six mois à la mort menaçante. Un automne, un hiver, ce château sacré, baigné de légende et dont les souterrains recélaient des trésors, flotta dans un cercle de neige au-dessus de l'armée royale comme une planète froide, comme un autre monde épris d'un autre idéal. Montségur tombé, deux cents hérétiques périrent sur le bûcher. Le 12 mars 1244, au bas de la montagne, sur une terre battue entourée de pieux et en présence des inquisiteurs, des hommes d'armes livrèrent aux flammes, des femmes, des enfants, des vieillards. Ce crime mit un sceau lugubre sur les révoltes du Sud. Quelques adeptes résistaient encore, traqués dans les broussailles et les forêts. En 1315 enfin Bernard Guy, inquisiteur du Languedoc, fit arrêter et exécuter Pierre Audier, qui semble bien avoir été le dernier Parfait Albigeois.

Partout ailleurs, l'écrasement se poursuivait furieux

et méthodique. En Allemagne l'hérésie fut broyée par l'odieux Conrad de Marbourg. En Espagne les Cathares disparaissent avec le XIIIe siècle. En Italie Pierre de Vérone, qui devait mourir de leurs mains les poursuivit minutieusement. Le 3 août 1412, enfin, dans le Piémont, des Cathares morts depuis quelque temps furent prendus en effigie : symbole funèbre, exécution spectaculaire d'une foi déjà ensevelie. En Orient la secte se maintint jusqu'au XVe siècle, époque à laquelle, épuisée, elle traîna et mourut. Mais c'est bien à Montségur, dans la vieille citadelle pyrénéenne, que le Catharisme fut vraiment frappé au cœur. La répression toutefois avait été trop effroyable : jamais les descendants des martyrs n'en oublieront la dureté. Les uns, frustes, plus hantés par la nature que par les idées, s'engagèrent dans les voies bizarres et inférieures de la sorcellerie. Les autres attendirent leur revanche sur l'Église et préparèrent inconsciemment un terrain favorable à la Réforme. Luther aura pour auxiliaires invisibles, dans les provinces méridionales, des ombres sanglantes.

La doctrine résumée, les faits rappelés, quel jugement peut-on porter sur un mouvement qui souleva tant d'héroïsmes, suscita tant de vertus, témoigna d'une si profonde austérité chez ses maîtres et provoqua en même temps une telle horreur, un tel sursaut d'indignation, qu'une croisade fut prêchée contre ses sectateurs, les assimilant ainsi par une mesure d'exception aux Infidèles mêmes qui détenaient le tombeau du Christ ? Les historiens sont, en général, assez sévères pour le Catharisme. Les uns, en effet, estiment qu'il eût ramené l'Europe

à la sauvagerie, d'autres qu'il tuait tout bonheur naturel, entravait tout progrès social, déprimait l'homme en le tenant sans cesse sous la menace de la damnation et dans le sentiment de la fatalité, d'autres encore qu'il menait le monde à l'anéantissement par l'ascétisme.

En principe, la doctrine exigeait d'un effort stérile le dépouillement total de la Nature. Elle diminuait l'homme, en séparant aussi nettement l'esprit de la matière, en empêchaut l'âme de transfigurer les joies du corps et le corps de transmettre à l'âme l'enrichissement d'ineffables vibrations. Appliquée à la lettre elle aboutissait au suicide, et tardive ou non, la mise en pratique de l'*endura* — parfois imposée à des enfants en bas-âge — suffirait à la condamner. Dans la réalité toutefois, la plupart des fidèles n'acceptaient les charges qu'elle entraînait qu'à l'heure du trépas. La masse des croyants suffisait en face du nombre restreint des Parfaits pour repeupler le monde et défendre la foi. L'ascétisme albigeois n'a pas plus dépeuplé le Languedoc que le Monachisme n'a épuisé l'Europe médiévale et les défenseurs de Béziers, de Carcassonne, de Montségur, portaient de rudes coups d'estoc et de taille pour défendre la foi qui interdisait de verser le sang. S'il avait pu s'étendre, s'imposer, le Catharisme se fût sans doute adapté, eût abouti à une sorte de compromis social. Déjà il ne se propageait que grâce à une équivoque, religion composée de fidèles qui y adhéraient sous réserve de n'en point remplir les obligations et n'y entraient définitivement que pour mourir.

Mais ce compromis même n'aurait pu se prolonger

longtemps. Le Catharisme n'avait aucune chance de réussir. Il offrait cette double faiblesse de ne pas se présenter comme une réforme de l'Église, alors discréditée auprès des masses, et de ne pas posséder de puissantes personnalités pour l'exposer et le défendre. La force de la Réforme sera, tout au contraire, d'agir à l'intérieur de la Chrétienté et d'avoir, pour l'imposer, des hommes tels que Luther ou Calvin. Enfin le Catharisme professait l'erreur inopportune, l'erreur vraiment impardonnable de désirer la fin rapide de l'histoire humaine et de prêcher la haine de la Nature. On comprend que Joachim de Flore ait détesté les Cathares, lui qui découvrait dans le monde un vaste symbole et calquait le développement de l'univers sur l'organisation de la Trinité. On comprend que les Cathares aient haï François d'Assise qui salua sa sœur la lumière et son frère le corps. Certes, la matière a ses bassesses, la nature a ses ombres. Mais loin de s'efforcer de remédier aux bassesses, d'adoucir les ombres, les Cathares accentuaient leur anathème à la vie, souillaient tout ce qui tremble de magnifique dans le plus humble amour, tout ce qui luit d'orgueil triomphant dans la plus triste création de la chair. Ils se trompaient d'heure pour leurs prédications nihilistes : quand le bûcher de Montségur flamba dans le cirque pyrénéen, détruisant les Parfaits qui avaient tout renié de ce monde, depuis la faiblesse de la volupté jusqu'à la force du combat, Joachim de Flore venait de diviniser l'histoire et François d'Assise allait diviniser la Nature.

Leur œuvre était ainsi condamnée d'avance à une

plus ou moins proche échéance. Ils se frappaient eux-mêmes en n'acceptant qu'un seul sacrement, celui qui se penche sur les sueurs de l'agonie. Rien de grand ne pouvait sortir d'eux, qu'une religion de la mort. Et l'homme veut vivre.

CHAPITRE III

LE PANTHÉISME AU DÉBUT DU XIIIe SIÈCLE

Amaury de Bêne et les Amalriciens
David de Dinant et le Panthéisme matérialiste

Les historiens du mouvement religieux au XIIIe siècle, frappés surtout par ce fait que le Concile de 1210 avait réuni dans une même condamnation Amaury de Bêne et David de Dinant, ont le plus souvent, malgré les divergences profondes des doctrines, étroitement associé leurs deux noms et quelques-uns n'ont pas hésité à établir entre ces deux philosophes des rapports de maître à disciple. Ce jumelage a été vivement combattu et récemment le R. P. Théry a pu dire dans son étude sur David de Dinant que l'auteur du *De Tomis* avait été défiguré parce qu'on l'avait trop souvent rapproché d'Amaury de Bêne. Cette dernière affirmation contient une large part de vérité : il est indispensable, pour rendre à chacun d'eux sa physionomie véritable de séparer de plus en plus nettement leurs thèses. Mais si, pour reprendre la lumineuse discrimination de saint Thomas d'Aquin, Amaury de Bêne voyait dans Dieu le principe formel des choses alors que David de Dinant

voyait en lui la matière première, l'un et l'autre n'en furent pas moins comme hantés par l'idée d'unité, n'en ont pas moins construit avec la même implacable logique un univers moniste. Ils se retrouvent donc ici, moins ensemble que côte à côte, pour l'examen de leur doctrine et l'esquisse de leur histoire non point seulement parce qu'ils furent condamnés par le même tribunal ecclésiastique, mais parce qu'ils apparaissent comme les représentants de deux tendances différentes et parallèles du courant panthéiste.

La vie d'Amaury de Bêne fut celle d'un professeur éloquent, ingénieux, qui enseigna longtemps avec un vif éclat le *Trivium* et le *Quadrivium* puis glissa tardivement vers la théologie et mourut d'un désaveu pontifical. Il semble bien avoir réalisé le type même de ces philosophes qui, vivant dans un milieu d'abstractions, reconstruisaient le monde à la lueur de leur lampe étroite, ne s'arrêtaient pas, dialecticiens excessifs, aux démentis de la réalité, mais élaboraient en chrétiens sincères un corps de doctrine inconciliable avec la foi et ne se préoccupaient nullement des conséquences possibles de leurs déductions.

Il naquit à Bêne, petit bourg chartrain, dans le second tiers du XIIe siècle. Il fut, très jeune, étudiant à Paris, puis devint assez rapidement l'un des professeurs les plus illustres de l'Université — *magnæ famæ*, devait dire Ptolémée de Lucques. Esprit à deux pointes, d'ironie et de finesse, il y jouissait d'une autorité d'autant plus forte qu'il en affirmait lui-même la valeur. Son enseignement, qui lui valut la royale preuve d'estime de se voir confier par

Philippe-Auguste l'éducation du Dauphin, groupait de très nombreux disciples. Il ne fit d'ailleurs qu'ajouter à la célébrité de ses cours en commentant les traités d'Aristote les plus récemment traduits, illumination et danger à la fois pour les esprits de ce temps.

Quelles influences inclinèrent-elles Amaury vers sa conception panthéiste ? Il a pu faire figure de victime d'Aristote mais il paraît avoir demandé surtout à Aristote comme à saint Paul de lui servir de caution et, si l'on s'en réfère au procès de ses disciples, il fut moins en somme la victime du Stagirite que celui-ci ne devint, pendant quelques années, la sienne. On a généralement admis qu'il s'inspira surtout des écrits de Scot Érigène. M. Capelle qui insiste sur l'originalité d'Amaury, ne peut toutefois admettre — après avoir écarté l'influence des Arabes, des Chartrains, de Guillaume de Champeaux — qu'il ait subi l'action directe de l'auteur du Περὶ Φύσεος μερισμοῦ. M. Étienne Gilson, qui parle d'emprunt de matériaux, envisage d'autre part son monisme comme le « bâtard de l'érigénisme et de la dialectique, un des nombreux cas tératologiques dans l'histoire de la métaphysique chrétienne de l'Être ». Mais, action oblique, bâtardise, dans quel sens faut-il prendre ces mots ? M. Étienne Gilson estime en effet que Scot Érigène n'était pas panthéiste, mais qu'il a « tout fait pour tromper ses lecteurs sur sa vraie pensée » faute d'avoir su parler la langue de l'analyse et qu'il a peuplé le Moyen-Age de formules pluralistes par leur esprit et monistes dans leur expression littérale. Amaury aurait été en ce cas dupe de la terminologie d'Érigène : il aurait ainsi utilisé pour

l'édification d'une doctrine purement panthéiste certains éléments d'un système qui n'avait du Panthéisme que l'apparence verbale. Si la seule pensée du Panthéisme, selon M. Étienne Gilson, inspirait à Scot Érigène une vive horreur, le seul fait d'avoir été condamné par l'Église fit mourir de tristesse Amaury dont le Panthéisme est cependant indéniable. De tels sentiments sincères peuvent cependant être interprétés. Tous deux, ayant abouti par le raisonnement au Panthéisme, ne se sont-ils pas efforcés, en réalité, de concilier leur philosophie avec leur foi ? Nous rencontrerons d'autres exemples de cette agilité intellectuelle. L'influence de Scot Érigène sur Amaury serait ainsi plus réelle, tout en étant ramenée par la critique de MM. Étienne Gilson et Capelle à de plus justes proportions.

L'œuvre de Scot Érigène paraît bien être, en effet, un compromis entre la libre recherche, qui le passionnait, et la foi, qu'il plaçait au-dessus de tout. Philosophe, il suivait la raison, théologien, il acceptait la révélation et déclarait que tout conflit entre ces deux expressions du vrai ne peut être qu'apparent. Pour lui, par exemple, le monde est éternel, car Dieu ne peut souffrir d'accidents et ne peut donc avoir existé avant l'univers, mais en même temps le monde est créé, puisque les Écritures, qui sont infaillibles, l'enseignent. Il ne se sentait nullement gêné par cette antinomie dont il trouvait la solution dans sa conception d'un Dieu qui est à la fois éternel et créé, multiple et un, et qui se crée lui-même en créant les êtres. Il a d'ailleurs tracé un magnifique tableau de l'univers, imprégné d'alexandrinisme, d'une hardiesse extrême pour son époque, commençant par

Dieu en qui s'effectue la division des êtres et finissant par l'homme en qui s'unissent l'esprit et la matière et qui réalisera le retour en Dieu du monde finalement absorbé, après les étapes de la vie, dans l'immobile et parfaite Unité.

En s'inspirant du moins fragmentairement d'une œuvre comme le Περί Φύεσος μερισμοῦ, encore indemne de censure décisive, Amaury pouvait croire demeurer dans les grandes lignes de l'orthodoxie. Sa thèse n'en est pas moins nettement panthéiste. La formule : tout est dans tout, tout est en Dieu, Dieu est tout, la résumerait exactement. Dieu est simple ; la nature est simple. Mais deux substances simples ne diffèrent pas entre elles. Dieu et la matière se confondent donc et Dieu se connaît en se reflétant dans la multitude des créatures dont il est l'essence unique. Il est l'intelligence qui organise et l'essence de ce qui est organisé. D'autre part, l'intelligence est identique à l'objet de la connaissance : or elle conçoit Dieu et la matière. Amaury tirait de cette identité générale toute sa théorie. Une même nature est dans tous les êtres, la même dans Abraham que dans Isaac, la même dans Ovide que dans saint Augustin. Dieu est la fin suprême du monde et les êtres devront, par sa contemplation, rentrer successivement en lui, se perdre en lui, dépouillant toute individualité et rétablissant ainsi l'unité finale. Comme Scot Érigène, Amaury s'efforçait d'harmoniser sa thèse avec les dogmes chrétiens. La résurrection des corps, par exemple, qui semblait exclue par cette vision de l'univers, devenait la rentrée de la chair dans la matière qui ne faisait qu'un avec l'esprit. Cette résurrection devait, au surplus, abolir la différence profonde des êtres, celle

du sexe — conséquence de la chute car si Adam n'avait pas péché les hommes se seraient reproduits comme les Anges. A chacune des difficultés soulevées par l'opposition entre la conception panthéiste et la foi chrétienne, Amaury apportait ainsi une solution habile, et le plus souvent élégante.

Avant de s'absorber dans l'unité divine, de s'immobiliser dans l'infini repos de l'être, le monde momentanément différencié devra correspondre aux trois modes de l'activité de Dieu par trois époques classées successivement sous la dépendance d'une des trois personnes de la Trinité. Grâce à ces vues d'une spiritualisation progressive de l'humanité, Amaury inclinait tout naturellement à une lente divinisation de l'homme. Si pour lui, en effet, chaque fidèle devait, au cours de la seconde époque, se considérer comme un membre de Jésus-Christ, chacun d'eux allait pouvoir, dès l'ouverture de la troisième époque, se regarder comme l'incarnation du Saint-Esprit. L'homme en qui s'infuserait ainsi la troisième Personne serait soumis directement à son action salvatrice sans l'intermédiaire devenu inutile du symbolisme sacramentel. Les sacrements avaient remplacé la loi ; ils seraient à leur tour remplacés par l'action immédiate de l'Esprit. De telles vues étaient dangereuses : Amaury pouvait bien les soutenir avec toutes ses ressources dialectiques dont nous avons eu un exemple par sa conception de la résurrection de la chair, elles n'en demeuraient pas moins incompatibles avec l'orthodoxie. Que devenait le dogme de l'Eucharistie ? Si Dieu est partout, si Dieu est tout, il se trouve dans le pain et le vin avant même les paroles de la Consécration, qui ne font plus qu'affirmer

sa présence sans l'y attirer. Que devenait le Jugement après la mort, la récompense du bien accompli, la punition des péchés commis ? L'anéantissement final en Dieu supprimait la vie future individuelle et rendait inutiles les prescriptions purificatrices de l'Église. Tout l'effort d'Amaury n'aboutissait en somme qu'à donner une interprétation panthéiste de la foi chrétienne. Il s'appuya, pour la défendre, sur la double autorité de saint Paul et d'Aristote. L'Apôtre lui fournissait des textes dont il tirait habilement parti. Quand il lisait dans l'Épître aux Corinthiens : *Deus omnia in omnibus* (I, XV, 28) ou dans l'Épître aux Colossiens : *In ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia* (I, 16), ne pouvait-il pas trouver dans ces phrases une justification de sa thèse sur l'unité du monde ? Et lorsqu'il lisait : *Membra sumus corporis Christi*, ne se trouvait-il pas autorisé à déclarer que tout fidèle est vraiment un membre du Christ, même s'il donnait à cette affirmation un sens vague de déification ? Le Philosophe, dont il commentait la Métaphysique, lui apportait de son côté de solides arguments sur l'identité de Dieu, de la matière et de l'intelligence. Ainsi se sentait-il soutenu, et comme protégé à la fois par la tradition chrétienne et par la philosophie antique.

Amaury exposa verbalement sa doctrine, que nous ne connaissons que par ses adversaires. Il l'exposa, en tout cas, avec cette subtilité d'esprit qui lui attirait de nombreux disciples et cette ironie foncière qui lui créait de nombreux ennemis et finit par provoquer la réprobation de l'Université de Paris. Ce ne fut toutefois qu'en 1204 que ses collègues s'émurent

réellement et le blâmèrent pour avoir enseigné que nul ne peut être sauvé s'il ne croit pas que chacun des hommes est un des membres du Christ — c'est-à-dire s'il ne reconnaît pas que chacun des hommes participe à la divinité. Amaury en appela au Pape de la sentence de l'Université. Le Pape, à son tour, le condamna en 1207. Amaury fut extrêmement affecté de cette double condamnation. Devant la ruine de l'édifice philosophique qu'il avait élevé pendant des années avec tant d'intelligence et d'érudition il n'eut qu'un geste plein de grandeur dans son humilité : il revint à Paris, fit amende honorable en présence de tous ses collègues, puis abandonna sa chaire et se retira dans un couvent. Il y mourut de tristesse l'année suivante. Il fut enterré auprès du monastère de Saint-Martin-des-Champs, mais son corps ne devait pas trouver là le repos définitif. Il laissait après lui moins une école qu'une secte.

Dans ces mêmes années, un autre philosophe, David de Dinant, échafaudait une théorie également moniste mais à la fois différente de la thèse amalricienne par son point de départ, qui se trouvait être un concept matérialiste et par le manque, à son faîte, de rêveries apocalyptiques. David de Dinant s'est aujourd'hui effacé sur la fresque médiévale, personnage réduit à quelques traits imprécis. On a hésité sur le lieu de sa naissance : Dinan en Bretagne ou Dinant en Belgique. On ne sait quand il naquit et, nous le verrons, on ignore la date de sa mort. Peut-être fut-il professeur à la Faculté des Arts. Sans doute ne reçut-il pas la prêtrise. Dialecticien habile, il sut en tout cas vivre longtemps en

paix avec l'Église et nous savons qu'il était en 1206 à la cour d'Innocent III, réussissant ce paradoxe de manier auprès du Pape, en alchimiste des idées, ses poisons intellectuels.

Il fut, pour sa part, influencé directement par les philosophes grecs, par Aristote et par Alexandre d'Aphrodis et aussi, selon Haureau, par le *De Unitate* longtemps attribué à Boëce et qui était l'œuvre d'un chanoine de Tolède. Il professait que Dieu, le monde et l'intelligence sont une même substance. Pour lui l'Yle qui constitue la substance des corps, le Noûs qui constitue la substance des âmes, le Théos qui constitue les substances éternelles ne sont que les multiples apparences de l'Être unique. « Il disait, déclara saint Thomas d'Aquin, que ces trois choses sont une seule et même chose et, en conséquence, que toutes les choses sont une seule chose essentiellement. » L'Univers nous apparaît bien peuplé de formes, mais ces formes sont, ou à peu près, des illusions de nos sens. Au-delà de ces phantasmes, il n'existe pour la raison qu'un être véritable, la matière où tout est identique. Auteur du *De Tomis* et des *Quaternuli*, dans lesquels il exprima sa doctrine, il avait formé des disciples et Albert-le-Grand devait discuter avec l'un d'eux, Baudoin, sur l'Yle et le Théos. Mais ces défenseurs de son système furent moins nombreux que ceux d'Amaury et, s'ils soutinrent une thèse nettement hérétique, du moins n'éclaboussèrent-ils pas leur temps d'un scandale fangeux.

Dès la mort d'Amaury, en effet, ses disciples se groupèrent et tirèrent de sa doctrine une série de déductions d'un extrême danger moral. Si Dieu est

tout, d'une unité qui confond tous les êtres, Dieu est en tout et chacun des êtres est Dieu. Cette certitude acquise, ils reprenaient l'histoire humaine telle que l'avaient envisagée Amaury et, avant lui, Scot Érigène, cet acheminement de l'humanité, en trois stades, vers le retour en Dieu. Le Père s'était incarné en Abraham, le Fils s'était incarné en Jésus. L'Esprit allait s'incarner en tous les hommes. Chacun des hommes deviendrait ainsi l'égal d'Abraham et de Jésus. L'humanité dépassait la longue période où elle avait dû, *in via*, lutter pour son salut en s'aidant des sacrements. L'homme devenait Dieu, même avant la vision béatifique, et ceux qui éprouvaient en eux l'afflux de l'Esprit se considéraient déjà comme des ressuscités. L'Église n'avait plus qu'à disparaître : à quoi bon une hiérarchie quand tous les hommes sont égaux ? Un guide quand tous sont directement sauvés ? Les sacrements devenaient inutiles. A quoi bon la communion sous les espèces sacramentelles, quand la véritable communion avec Dieu s'opérait par l'infusion de l'Esprit en chacun ? A quoi bon la confession, puisque c'était Dieu lui-même qui agissait désormais dans chaque individu pour le mal comme pour le bien ?

C'est ici qu'appliquant ces principes, les initiés des groupes amalriciens passaient aisément d'une théorie de la spiritualisation à la pratique de l'immoralité. Celui qui sent que l'Esprit est en lui peut en effet s'adonner à tous les plaisirs, commettre tous les péchés sans pécher au sens strict du mot puisque c'est Dieu lui-même qui agit en lui et que Dieu, par quelque acte que ce soit, ne peut pécher. Tout désir humain devient un appel de Dieu. Saint Paul

auquel se référait volontiers Amaury n'avait-il pas écrit : « Si vous êtes guidé par l'Esprit, vous n'êtes point sous la Loi ? » Amaury lui-même, au dire de Martin de Pologne, n'avait-il pas déclaré qu'aucun péché n'était imputable à ceux qui vivent dans la charité ? Quand on est dans la main de Dieu « on n'a plus le souci de ce que l'on doit faire, l'on n'a plus le remords de ce que l'on a fait ». Poussant leurs déductions jusqu'aux ultimes conséquences, les Amalriciens estimaient donc pouvoir jouir en paix de tous les plaisirs terrestres, y compris ceux de la chair. L'écluse était ouverte à tous les désordres, légitimés et sanctifiés.

La contagion d'une doctrine aussi commode aux luxurieux inquiets fut assez rapide dans le diocèse de Paris. Les cercles amalriciens recrutaient des prêtres, des étudiants, des artisans, quelques bourgeois. Les initiés ne parlaient guère de leurs réunions, au cours desquelles se déroulaient des rites particuliers et se produisaient de mystérieuses extases. Ce silence flottant sur leurs cérémonies n'était-il qu'un voile dérobant des scènes scandaleuses ? Le même reproche de turpitudes frappa souvent des sectes naissantes qui, pures de toutes défaillances, ne cherchaient dans le secret qu'une défense contre le ricanement des incompréhensifs ou la persécution possible d'un pouvoir soupçonneux. Il est peu croyable d'autre part que tous les amalriciens aient puisé dans la théorie de leur maître la justification d'un assouvissement de leurs désirs et que ceux qui marchèrent d'un pas ferme au bûcher aient seulement embrassé leur foi pour sa facilité morale. Mais il est probable qu'en dehors de ces cérémonies cachées

où les assistants pouvaient n'éprouver que le frisson d'une volupté légère et collective, ce frisson que peut donner la sensation d'être agrégé à un cercle d'âmes libérées, à un groupe où le don des corps devient licite, certains fanatiques se livraient à des débauches privées qu'ils estimaient autorisées par leur philosophie.

La découverte en 1210 de ce petit monde occulte fut due, comme celle des Cathares d'Orléans à l'imprudence d'un enthousiaste. Un orfèvre, Guillaume d'Aire, qui appartenait à une chapelle amalricienne de la capitale, se trouvait en relations avec un clerc de Paris, Robert de Namur, et les deux hommes s'entretenaient volontiers de problèmes religieux. Le clerc fut vite édifié. Guillaume lui confia en effet, avec une vaniteuse satisfaction, qu'il était personnellement une des sept incarnations de l'Esprit saint et qu'il pouvait, ayant la vision de l'avenir, lui prédire l'apparition prochaine de fléaux redoutables et variés, en même temps que la descente de la foudre vengeresse sur l'épiscopat. Il ajoutait d'ailleurs à ce tableau pénible l'annonce d'un long règne du Dauphin — précisément l'ancien élève d'Amaury — qui demeurerait sur le trône de France jusqu'à l'heure de l'évanouissement du monde dans le sein de Dieu. Robert de Namur ne fut pas plus sensible à l'annonce des catastrophes qu'au loyalisme du prophète et saisit de cet extraordinaire galimatias Jean le Teutonique, abbé de Saint-Viviers, et Pierre de Nemours, évêque de Paris. Ces hauts dignitaires décidèrent que le clerc, accompagné d'un de ses collègues, procèderait à une enquête habile. Pendant trois mois les deux compères circulèrent à pas feutrés

dans les diocèses de Paris, de Troyes, de Sens, et de Langres, particulièrement contaminés, firent mine de s'affilier à des groupes, simulèrent des extases. Brusquement le scandale retentit. Un certain nombre d'Amalriciens, parmi lesquels l'orfèvre trop bavard, le sous-diacre Bernard, Étienne, curé du vieux Corbeil, Étienne de la Celle-Saint-Cloud, Jean, curé d'Orsigny, Guillaume de Pontoise, Odon, prêtre, ancien confrère d'Amaury, Dominique, prêtre, Pierre, curé de Saint-Cloud, le prêtre Eudes et l'acolyte Hélinand, attaché à la collégiale de Saint-Cloud, le vieil Ulrich de Lorris, Guérin, curé de Corbeil, qui avait été maître ès-arts à l'Université de Paris, furent précipités dans les prisons épiscopales. Jean le Teutonique, avec sa rudesse sans nuances et sa grande franchise monacale, tonna en chaire contre la dépravation des nouveaux hérétiques. « Quelques gens, proféra-t-il, répandent en ce moment d'affreuses nouveautés, disciples d'Épicure plutôt que du Christ. Avec une perfidie pleine de périls, ils travaillent dans l'ombre à faire croire qu'on peut pécher impunément, disant que le péché est si peu de chose que Dieu ne saurait châtier personne pour un péché. Mais voici le comble de la démence et de l'impudence en fait de mensonge ! Ces gens ne craignent pas, ne rougissent pas de dire : Nous sommes Dieu ! Appeler Dieu cet homme adultère, compagnon nocturne d'autres mâles, souillé de toutes les infamies, réceptacle de tous les crimes, quel excès de folie, quelle abominable présomption ! » Cependant Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, ne se contentant point de foudres verbales, convoquait un Concile à Paris.

Les prélats se penchèrent avec horreur sur ces étranges déviations de la pensée et sur ces subtilités répugnantes du cœur. L'heure était trouble. Des signes avaient paru dans le ciel. Les accusés se défendirent mal : certains confessèrent immédiatement leur foi, s'en référèrent à la thèse d'Amaury, en appelèrent à l'autorité d'Aristote ; quelques-uns ergotèrent ; d'autres se turent. Mais les juges ecclésiastiques durent être frappés de la fermeté d'accent et de l'implacable allure des chefs du groupe : dressés devant eux, ces hommes menacés d'atroces supplices opposèrent à leur puissance momentanée, à leur arbitraire possible, le mépris de ceux contre lesquels nul tribunal d'ici-bas, nulle torture matérielle ne peuvent rien, puisqu'ils s'imaginent être unis à Dieu. « Entre toutes les choses qui participent de la vie, déclara le sous-diacre Bernard, l'essence est commune, et cette commune essence de toute chose, c'est Dieu. Livrez mon corps aux flammes... toute votre force ne détruira pas un atome de mon être car, en tant que je suis, je suis Dieu ! » Le Concile n'hésita pas. Il condamna les disciples d'Amaury, le cadavre d'Amaury, et l'ombre illustre du Stagirite.

Le jugement rendu était rude : « Le corps de Maître Amaury sera exhumé du cimetière et jeté en terre non bénie et la sentence d'excommunication lancée contre lui sera promulguée dans toutes les églises de la province. Bernard, Guillaume d'Aire, orfèvre, le prêtre Étienne du vieux Corbeil, le prêtre Étienne de la Celle-Saint-Cloud, le prêtre Jean d'Orsigny, Maître Guillaume de Pontoise, le prêtre Eudes, Dominique, les clercs Odon et Hélinand de Saint-Cloud seront dégradés pour être ensuite livrés

à la Cour séculière. Le prêtre Ulrich de Lorris et le ci-devant moine de Saint-Denis, Pierre de Saint-Cloud, le prêtre Guérin de Corbeil et le clerc Étienne seront dégradés pour être soumis à la peine de la prison perpétuelle. Avant Noël les quatrains de Maître David de Dinant seront apportés à l'évêque de Paris et brûlés ; les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle et leurs commentaires ne pourront pas être lus soit en public, soit en particulier, sous peine d'excommunication. Celui chez qui l'on aura trouvé, après Noël, les quatrains en question, sera considéré comme hérétique. » Par une étrange anomalie, le nom de David de Dinant, dont l'œuvre tient une telle place dans ce texte, ne figure point parmi les accusés qui comparurent. Nous devons donc supposer que l'auteur des *Quaternuli* ne se trouvait pas en France à ce moment. Il devait vivre, cependant, puisque la terrible sentence qui ordonnait l'exhumation du corps d'Amaury de Bêne ne prescrivait pas pour lui le même châtiment posthume. On peut penser qu'il avait pu prendre la fuite assez rapidement pour échapper à ses juges : dans sa lettre de 1215 à l'Université de Paris, Robert de Courçon, qui renouvelait la sentence contre la doctrine d'Amaury, ne le nomma même pas. Ainsi disparut-il dans l'ombre, avec la plus grande opportunité.

Les fossoyeurs creusèrent le sol funèbre près de la basilique de Saint-Martin-des-Champs, forcèrent la bière où le malheureux Amaury s'anéantissait, en tirèrent ce qui restait du corps promis à la résurrection finale. Ces débris furent-ils d'abord, selon l'atroce cérémonial, promenés au son des trompes sur une claie escortée de gardes ? En tout cas

ils furent enfouis dans la vieille terre secourable à tous ses fils, sauf quelques lambeaux qui, par suprême outrage, furent jetés aux chiens : peut-être un peu de cette cervelle desséchée où surgit une grande vision du monde craqua-t-il sous la dent d'un roquet famélique... Quel spectacle fut-il plus navrant que celui de ces exhumations, de ces corps pourris apparaissant dans le cercueil éventré auxquels les représentants du Dieu des miséricordes lisaient la sentence qui réprouvait l'âme depuis longtemps envolée ? Matière misérable, pourriture sacrée par la mort souveraine, rentrée dans le cycle d'où renaîtront des chairs vierges, des visages émerveillés par le soleil, tirée tout à coup à cette chaude lumière de Dieu qui ne devait pas éclairer cette mystérieuse horreur, et souffletée par des hommes qui deviendront semblables à elle... Que lui veut-on encore ? N'a-t-elle pas assez gémi, assez souffert ? Il n'y a plus rien de vivant dans son suintement et qui puisse entendre la voix humaine, que les horribles vers du sépulcre... Si elle s'est trompée, qu'on la laisse dormir en paix, dormir à jamais...

Les vivants devaient aller rejoindre le mort. Le 14 novembre, les condamnés furent conduits dans un champ glacé, sous les remparts, à l'ombre d'une chapelle neuve dédiée à saint Honoré. Au bourdonnement affreux des cloches, un prélat les dépouilla des insignes de leur dignité, leur ôta un à un leurs vêtements ecclésiastiques et leur fit raser le crâne afin que leur tonsure elle-même fut effacée. Ulrich, sexagénaire, Guérin et Étienne, se virent envoyés au mur à perpétuité. Pierre, un vieillard, dut entrer dans un monastère. Quant aux autres condamnés,

la justice d'Église estima délicat de les livrer au bras séculier en l'absence du roi, les officiers royaux ne pouvant décider d'eux-mêmes une exécution de ce genre. Les condamnés eurent ainsi quelque répit. Le 19 novembre Philippe-Auguste rentrait à Paris. Le 20, les Amalriciens furent amenés hors de la ville, sur le plateau des Champeaux où s'élèvent aujourd'hui les Halles. La foire de saint Ladre venait de s'achever et la place n'était pas encore débarrassée des éventaires. Une multitude de curieux, attendant avec avidité ce spectacle de douleur et de trépas, entourait le bûcher dressé tout proche du cimetière des Saints-Innocents. Lorsque la lugubre procession arriva, encadrée de gardes, escortée de moines qui rappelaient aux victimes le salut de leur âme et haussaient des crucifix, un vent violent se leva. Les malheureux montèrent en silence sur l'énorme amas de bois et de paille qui devait leur permettre de s'anéantir rapidement en Dieu, de rentrer dans l'unité définitive. Ils furent liés aux poteaux, la face tournée vers l'Ouest. L'ouragan activa le feu, fit tourbillonner la poussière, et les spectateurs de cette tragédie rejetèrent avec colère sur l'ignominie des suppliciés la cause d'une regrettable intempérie qui ne leur permettait pas de suivre à leur aise toutes les péripéties de cette magnifique grillade humaine. Peu de condamnés au bûcher purent voir, à l'heure de leur agonie, un plus pénible décor, avec au-delà du cercle blême et mouvant des visages furieux, la lande pelée par l'automne, un ciel sombre parcouru par la bourrasque, et puis le grand charnier triste d'où s'élevait, des arcades peuplées de crânes, l'odeur de la mort.

Des légendes se formèrent aussitôt. La nuit qui suivit la flamboyante exécution, une moniale, réveillée en sursaut par un heurt à la porte de sa cellule, vit entrer un des principaux suppliciés qui lui avoua se trouver en enfer où sa détestable hérésie lui valait une place de choix. Devant le dur exemple les Amalriciens s'égaillèrent. En 1211, Jodin, l'un de leurs chefs, fut à son tour brûlé vif. En 1220, un autre disciple d'Amaury qui, lui, se croyait le Saint-Esprit, subit le même supplice. L'hostilité publique ne faisait d'ailleurs que s'accentuer à l'égard de ces hérétiques, auxquels la foule, par allusion à leurs simagrées pieuses contrastant avec leurs mœurs relâchées, avait accolé le jovial sobriquet de papelards.

En 1225, Honorius III remontant à l'une des sources de cette hérésie, condamna le Περὶ φύσεος μερισμοῦ de Scot Érigène. Quelques ecclésiastiques de haut rang, se séparant sur ce point de l'opinion générale, accordaient cependant encore un secret intérêt à la secte amalricienne, et Innocent III, gêné peut-être par ces appuis obscurs, se contenta de déclarer qu'Amaury avait été à ce point aveuglé par le père du mensonge que l'on pouvait se demander si sa doctrine n'était pas plus insensée que perverse.

Inspirée par la philosophie panthéiste la doctrine n'était pas insensée. Dans l'esprit d'Amaury elle n'offrait rien de pervers. Nous avons vu qu'elle n'apportait d'ailleurs en elle-même, aucune originalité foudroyante. La déviation que lui firent subir ses disciples immédiats, si elle fit scandale, n'offrait pas la crudité, l'exubérance que nous verrons ver-

doyer dans le système des Hommes de l'Intelligence. L'hérésie amalricienne aurait pu n'être qu'un incident violent et lugubre dans l'histoire religieuse du XIIIe siècle.

Elle fut davantage. D'une part, c'est en elle que se précisa l'esquisse scotienne de cette théorie des trois âges qui devait trouver son épanouissement dans la doctrine de Joachim de Flore pour aboutir plus tard à tant de folles exaltations, de doctrines invraisemblables, de curieuses menaces sociales. D'autre part, c'est par elle que le nom d'Aristote se trouva jeté pour la première fois dans un débat théologique poursuivi devant un tribunal d'Église, c'est à cause d'elle que des juges ecclésiastiques lancèrent l'interdit sur les œuvres du philosophe grec. Certes l'arrêt de 1210 ne pourra pas empêcher la diffusion du péripatétisme mais il marque, par la condamnation dont il le frappa, le moment où la question de sa proscription définitive ou de son utilisation possible fût véritablement posée. Amaury de Bêne, qui mourut d'avoir été soupçonné d'hérésie, se trouve ainsi à la source de deux grands mouvements hétérodoxes du XIIIe siècle. Il a tracé un cadre pour le joachimisme. Il a provoqué la condamnation d'Aristote et, par voie de conséquence, la réaction des Averroïstes. Il a lancé, sans le savoir, deux brûlots dont l'explosion illuminera d'étranges profondeurs.

CHAPITRE IV

SIGER DE BRABANT 1235 (?)-1284 (?) ET LES AVERROÏSTES

Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo
E il lume d'uno spirito, che in pensiere
Gravi, a morir gli parve venir tardo

Essa e la luce eterna di Sigieri
Che leggendo nel vico degli strami
Sillogizo invidiosi veri.

DANTE. *Paradis*, X, 133-138.

Évoquer Siger de Brabant, c'est évoquer la tentative de synthèse de la philosophie d'Aristote et du dogme chrétien ainsi que les difficultés soulevées par cette vaste et périlleuse entreprise ; c'est rappeler l'apport — filtré mais certain — de la philosophie arabe dans l'élaboration même de la pensée occidentale ; c'est, en même temps, souligner l'une des positions les plus curieuses et les moins légitimes d'entre celles qui furent prises par les hétérodoxes médiévaux, l'essai dangereux de concilier des contraires par une simple acrobatie intellectuelle et, somme toute, d'entreprendre une telle partie en pipant les dés.

L'arrêt célèbre et rude qui clôturait en 1210 le

procès des Amalriciens avait défendu à quiconque d'enseigner publiquement et même de lire dans le privé les ouvrages d'Aristote sur la philosophie naturelle et leurs commentaires. L'attitude des théologiens fourvoyés se référant aux assertions du philosophe grec pour justifier leurs propres errements avait produit une impression fâcheuse sur les autorités ecclésiastiques. Cinq ans plus tard, le légat Robert de Courson étendait cette interdiction et la rendait plus stricte : *non legantur libri aristotelis de Metaphysica et Naturalis Philosophiæ.*

Aristote n'en avait pas moins existé ; son œuvre n'en attisait pas moins, avec quelque anxiété, la curiosité des théologiens. On ne pouvait oublier que la dialectique péripatéticienne avait donné aux disputeurs des siècles précédents la méthode même de leurs discussions. On retrouvait les traductions de Boëce. On savait que d'autres traductions arrivaient de l'Espagne mahométane. Du passé, de l'étranger, Aristote nous revenait donc, avec tout ce que l'Église pouvait découvrir dans sa philosophie de puissamment efficace et de foncièrement destructeur. Était-il vraiment possible de tenir cette œuvre pour non avenue et de renvoyer l'ombre fameuse du Stagirite aux limbes païennes ?

Grégoire IX, saisi par l'Université des difficultés qui la déchiraient, fut appelé à réorganiser l'enseignement des écoles de Paris et se trouva tout naturellement en présence de ce problème. Il lui chercha une solution heureuse et logique et crut la découvrir dans une interprétation large des textes. Se refusant à renier le passé, désireux de réserver l'avenir, il maintint l'interdiction antérieure mais estima qu'elle

avait été en quelque sorte prise conditionnellement et visait seulement dans le système péripatéticien ce qui en paraissait inconciliable avec la foi. Il ne s'agissait plus que de reprendre l'œuvre de ses prédécesseurs qui n'était plus définitive mais pouvait passer désormais pour simplement interrompue. Grégoire IX chargea donc trois maîtres de l'Université de Paris d'expurger Aristote à l'usage des écoles. C'était entr'ouvrir la porte. Mais comment dissocier d'une doctrine aussi serrée, aussi logique ce que l'Église pouvait en accepter, ce qu'elle se devait d'en exclure ? L'échenillage du philosophe demeura un projet. La porte, lentement poussée, continuait toutefois à s'ouvrir. Les réserves préliminaires apportées par le Saint-Siège furent oubliées. Certes Urbain IV, par un décret du 19 juin 1263, devait les rappeler et souligner que les conditions jadis imposées à la diffusion n'étaient pas réalisées. La précaution était tardive. Dès le 19 mars 1255 la Faculté des Arts avait décrété l'enseignement de l'œuvre aristotélicienne. Par la porte maintenant large ouverte, le philosophe était entré.

Le péril se révéla rapidement dans toute sa gravité. Il s'agissait bien, en effet, d'Aristote, mais d'un Aristote commenté, d'un philosophe grec enturbanné. Il avait pénétré en France, en effet, par la frontière musulmane, escorté de scoliastes bronzés. Certes, le maître n'apparaissait guère orthodoxe, mais ses disciples arabes sentaient tout à fait le fagot. Si Aristote n'avait pas montré des préoccupations essentiellement religieuses, Averroès, en l'expliquant, avait précisément développé son œuvre dans un sens hostile aux religions et donné à certaines considé-

rations neutres et générales une pointe agressive.

Le problème se posait donc de réaliser la synthèse féconde du péripatétisme et du dogme. Le problème se posait d'effacer, en l'interprétant, ou d'éliminer, si l'interprétation se révélait impossible, tout ce qui dans l'œuvre d'Aristote apparaissait inconciliable avec la religion chrétienne. Il devenait urgent d'écarter de cette œuvre les scoliastes arabes et de lui octroyer d'orthodoxes commentateurs. Ce n'était plus l'idée de Grégoire IX de mutiler l'œuvre, c'était la pensée plus féconde, plus utile, de l'assimiler. Alexandre de Hales esquissa ce projet. Albert-le-Grand entreprit de refaire Aristote à l'usage des Latins, de le « rectifier » pour l'harmoniser avec la doctrine de l'Église. Enfin Thomas d'Aquin prit à tâche d'opérer la synthèse indispensable qui allait à la fois mêler étroitement le péripatétisme à l'évolution de la philosophie médiévale et enrichir la théologie chrétienne. « Albert était un paraphraste, a dit très justement Renan, saint Thomas au contraire est un commentateur. »

L'entreprise présentait un vif intérêt : elle devait susciter inévitablement des enthousiasmes mais provoquer non moins inévitablement des réactions. Bientôt trois écoles se trouvèrent en présence et s'affrontèrent : celle des Augustiniens qui combattaient tout Aristote ; celle des Péripatéticiens modérés, c'est-à-dire de l'École de saint Thomas ; celle des Péripatéticiens intransigeants qui considéraient Aristote comme le maître par excellence, le philosophe infaillible. La situation de ceux-ci, déjà difficile à défendre, se trouvait d'autant plus périlleuse au point de vue orthodoxe qu'ils ne séparaient guère l'œuvre d'Aristote

des commentaires de ses exégètes arabes, et en particulier de cet Averroès dont on avait pu dire, avec quelque exagération certes, mais enfin dont on avait pu dire qu'il était l'âme d'Aristote.

Averroès soutenait le principe de l'éternité du monde. Rien ne sort du néant. Dieu, éternel, n'est créateur que par le mouvement, éternel et continu, qu'il a donné à la matière première, possibilité elle-même éternelle. Tout ce qui est possible passe à l'acte : il y aurait, autrement, quelque chose d'oisif dans l'univers. Dieu ignore les singuliers, les contingences, n'exerce sa puissance et ne donne l'être que par l'intermédiaire nécessaire des lois naturelles et des intelligences séparées. S'il connaissait le particulier, il y aurait en lui perpétuelle innovation, et s'il gouvernait directement l'univers, le mal serait son œuvre.

De l'un ne peut sortir que l'un. Dieu n'est la cause, éternelle, nécessaire, unique, que de la première intelligence, intelligence séparée et distincte qui lui est co-éternelle, premier moteur, âme du ciel animé, esprit sidéral qui gouverne les sphères célestes. Elle est le cœur d'où la vie va directement échauffer les autres orbes, membres eux-mêmes de l'ensemble planétaire. Chaque sphère a son intelligence qui est sa forme, comme chaque homme a son âme rationnelle, qui est la sienne. Ainsi s'étage dans le monde une hiérarchie d'intelligences séparées, également éternelles et nécessaires qui produisent les sphères incorruptibles, lesquelles produisent les natures corruptibles du monde terrestre. Au dernier rang des intelligences séparées figure l'intellect actif, immatériel, impérissable, âme commune de l'humanité,

intelligence cosmique, esprit de la Terre. L'intellect actif a pour tâche de comprendre. Il n'est uni à l'homme que par son opération. Il s'unit à l'intellect passif, qui aspire à cette union comme la puissance appelle l'acte et qui, lui, s'identifie quand il agit avec la chose pensée. C'est l'intellect actif qui constitue véritablement l'intellect humain, collectif et éternel, l'intellect passif, purement personnel, disparaissant avec l'individu.

Chacune des intelligences de cet ensemble possède la connaissance de celles qui se trouvent placées au-dessous d'elles : l'intelligence première a donc la connaissance de tout l'univers. Toutes les substances sont éternelles. Ni la première intelligence, ni l'intellect actif, ni les espèces n'ont eu de commencement et n'auront de fin. Les hommes sont mortels, mais l'humanité est éternelle, sans premier homme pour ouvrir son histoire, sans dernier homme pour la clore.

Éternité, d'ailleurs, qui devient concevable par le retour sans fin des événements et des choses. Les éléments de cet univers nécessaire et hiérarchisé se trouvent liés entre eux, et le mouvement des sphères supérieures entraîne le mouvement des sphères inférieures. Or le mouvement de ces sphères supérieures est régulier. Une même cause reproduisant fatalement les mêmes effets, l'histoire humaine suit donc, d'un même rythme, le cours circulaire du ciel. Un immense mécanisme assure ainsi la réapparition, à périodes fixes, de toutes les opinions, de toutes les lois et, ce qui est plus grave, des religions elles-mêmes. *Ex hoc autem quod semper est movens et sic agens* (le premier moteur), *sequitur*

quod nulla species entis ad actum procedit, quin prius processisset, ita quod eadem specie quæ fuerunt circulariter redeunt, et opiniones et leges et religiones et alia ut circulent inferiora ex superiorum circulatione, quamvis circulationis quorundam propter antiquitatem non manent memoria. Les heures anciennes, si anciennes que les hommes n'en ont pas gardé le souvenir, sonnent à nouveau sur le cadran démesuré. Plus tard Nietzche estimera qu'étant donnés à la fois la limitation du nombre des possibilités et l'infini du temps, des époques réapparaîtront successivement au cours desquelles les mêmes événements se reproduiront avec exactitude. Plus tard, Blanqui estimera qu'étant donnés à la fois la limitation du nombre des possibilités et l'infini de l'espace, des mondes semblables co-existent, où les mêmes événements se déroulent avec symétrie. Averroès, lui, liait le retour des ensembles aux lois de la mécanique céleste. Les croyances tournaient avec les astres.

Une telle conception cosmique supprimait de toute évidence le libre arbitre, la responsabilité, l'immortalité personnelle, et rendait insurmontable la difficulté de concilier une religion monothéiste et une philosophie aussi purement aristotélicienne. Le chef des Averroïstes latins, Siger de Brabant, n'en chercha pas moins cette conciliation, non pas comme Thomas d'Aquin en éliminant du système d'Aristote tout ce qu'il contenait de contraire aux dogmes, non pas comme Averroès y parvenait, pour ce qui touchait à la religion musulmane, en déclarant que le philosophe placé entre la raison et la foi doit accepter la solution imposée par la première en interprétant

les affirmations de la seconde, mais bien en imaginant deux plans distincts de la connaissance. La raison est la voie de la philosophie, la révélation est la lumière de la vérité. Lorsque dans l'examen d'un problème la raison — ici la dialectique péripatéticienne — conduit à une conclusion et que la foi en impose une autre, le philosophe doit constater le conflit et, tout en maintenant les conclusions de la raison, s'incliner devant la foi. Le philosophe a son domaine, le fidèle a le sien. A ce jeu, la philosophie devient la simple recherche de ce qu'ont pensé les autres et la foi apparaît en contradiction avec la raison. Ni l'une ni l'autre n'y peuvent gagner en certitude, et saint Thomas d'Aquin s'élèvera avec force contre une telle conception dont il soulignera le danger. « C'est là, écrira-t-il, penser que la foi enseigne les vérités dont le contraire peut être nécessairement établi. Il s'ensuivrait qu'elle enseigne le faux et l'impossible. » On ne peut être plus clair. De fait, la position intellectuelle de Siger était, sur ce point, intenable : il l'a tenue toute sa vie, pourtant, sans nous laisser le droit de suspecter sa loyauté. « Si, dit très justement M. Gilson, au XXe siècle, certains esprits aussi divisés contre eux-mêmes ont dû lutter pendant des années et vaincre d'énormes résistances intérieures avant de s'avouer à eux-mêmes qu'ils ne croyaient pas, pourquoi déciderions-nous aujourd'hui que Siger de Brabant déguisait sa pensée lorsqu'il disait penser en philosophe et vivre en chrétien ? »

Siger de Brabant, clerc séculier né selon toutes les probabilités en 1235, était maître à la Faculté des Arts de l'Université de Paris. « Nature remuante,

prompte à l'attaque, ne reculant pas devant un coup de main », tel le dépeint en trois coups de pinceau P. Mandonnet qui fit, le premier, surgir d'une pénombre séculaire le personnage même, longtemps presque inconnu, de l'Averroïste ; et de fait le futur adversaire de Thomas d'Aquin entra dans l'histoire à l'orageuse lueur d'une émeute universitaire, comme chef d'une bande d'intellectuels. Il appartenait à la nation des Picards et lors de troubles qui éclatèrent entre les quatre nations fut accusé d'avoir fait incarcérer Guillaume, chanoine de Tulle et de s'être jeté sur des maîtres français pour leur enlever des mains leurs livres : il semble bien avoir, en tout cas, mené le jeu. A ces violences succède une période de paix relative pendant laquelle il se prépara dans le travail à des luttes plus élevées et plus retentissantes dont le fait d'arracher des livres à des maîtres aurait été le symbole brutal et la préfiguration matérielle.

Vers 1270, l'effervescence était extrême dans l'Université. Depuis que sur l'ordre d'Alexandre IV Albert-le-Grand écrivait son *De unitate intellectus contra Averroem*, l'Averroïsme recrutait d'assez nombreux disciples. Maîtres, étudiants, tous pressentaient, dans les milieux théologiques, qu'un gros orage approchait. Rappelé sans doute pour cette raison, Thomas d'Aquin, qui depuis neuf ans étudiait en Italie les textes d'Aristote que traduisait près de lui le moine flamand Guillaume de Mœrbeke, revint à Paris en 1269 et prit la direction d'une des écoles dominicaines de théologie. Il avait dû lutter énergiquement contre des adversaires résolus d'Aristote pour défendre sa propre conception. Il allait devoir

faire face, avec non moins d'énergie et parmi les pires difficultés, à d'autres extrémistes, à ceux qui allaient défendre la conception averroïste d'Aristote. Les éclairs précurseurs d'ouragan n'avaient pas menti. En 1270 Siger de Brabant publiait son *De Anima Intellectiva* qui offrait ce mérite et présentait ce danger de poser le problème averroïste sous son aspect le plus périlleux et le plus irritant.

Siger distinguait nettement dans ce traité l'âme intellective de l'âme végétativo-sensitive, et les séparait à ce point que l'âme intellectuelle ne pouvait plus être la forme substantielle du corps mais constituait une substance séparée. L'âme intellective est séparée du corps, car s'il en était autrement elle serait corruptible comme le corps et mourrait avec lui, mais elle lui est cependant nécessairement unie car, s'il en était autrement, l'on ne pourrait pas dire que c'est l'homme tout entier qui raisonne. Siger résolvait le problème en exposant que l'âme intellective est séparée du corps par sa nature mais qu'elle lui est unie dans son opération. Il tirait du mode même de cette opération la preuve de l'immatérialité de l'âme intellective. Il expliquait ensuite que cette âme n'est en réalité jamais entièrement séparée parce qu'elle exerce sans cesse dans de multiples individus l'acte qui lui est propre et constitue son unique activité. Le philosophe n'a donc pas à se poser le problème de son état après une séparation qui ne se réalise pas. Le bien et le mal trouvent d'ailleurs en eux-mêmes leur paradis et leur enfer. Cette âme intellective est commune à tous les hommes.

Thomas d'Aquin répliqua aussitôt par le *De Uni-*

tate intellectus contra Averroïstas. Il conservait dans cette réponse sa position intellectuelle de péripatéticien modéré. Au surplus, dans ses écrits comme dans ses sermons, il s'indignait justement de la méthode incertaine de Siger de Brabant qui s'ingéniait à souligner les propositions contraires à la foi auxquelles conduisait la dialectique. Il estimait que soulever des doutes sans les résoudre équivaut à les reconnaître fondés. Il ne s'agissait pas à son gré, dans les travaux des philosophes, de jeux intellectuels. « Le but de la philosophie n'est pas de savoir ce que les hommes ont dit, mais bien quelle est la vérité des choses. » Il rendait ouvertement Siger de Brabant responsable de la chute des âmes simples séduites par des subtilités dans lesquelles, lucide, il ne s'engluait pas lui-même. Mais presque en même temps, négligeant ces avertissements, Siger de Brabant publiait un autre volume : *De æternitate mundi*, dans lequel il examinait le problème de l'éternité de l'univers — ce problème qui avait obsédé Averroès au même titre que celui de l'intellect actif.

La mêlée doctrinale devint furieuse. Les adversaires étaient de taille : en face de Thomas d'Aquin, Siger de Brabant se présentait comme un des principaux dialecticiens de son temps et ses traités clairs, précis, denses, écrits dans un style concis et vigoureux, sont des modèles de discussion. On eût pu se croire revenu de quinze ans en arrière, au moment où la publication du *De Periculis* par Guillaume de Saint-Amour provoquait une telle explosion de colères. Si des rancunes datant de ces mémorables années y mêlaient encore d'âcres relents, la discussion ne portait plus sur des questions de discipline

ecclésiastique mais sur la doctrine elle-même. Les arguments en baralipton et en barbara se heurtaient violemment, dans ces écoles où les étudiants, assis sur la paille, disputaient de métaphysique aux étages supérieurs alors que les prostituées les attendaient au rez-de-chaussée pour d'autres travaux. De parti à parti les syllogismes roulaient en machines de guerre. Si l'intellect actif n'était pas uni à l'homme, disaient les Averroïstes, pourrait-on déclarer que l'homme lui-même comprend ? Et s'il n'était pas séparé ne disparaîtrait-il pas avec l'individu ? Certes, rétorquaient les partisans de Thomas d'Aquin, nous sommes d'accord, mais qu'entendez-vous par cette union ? Ce que nous entendons ? reprenaient les Averroïstes, mais bien entendu l'union, avec le corps, d'un intellect séparé de ce corps. Il s'agit d'une union par l'activité commune, d'une union *in opere*. Substance séparée, l'intellect actif est commun à toute l'humanité, il est éternel : il ne saurait en être autrement... Là dessus les péripatéticiens modérés s'indignaient, affirmaient que les âmes intellectives étaient aussi nombreuses que les êtres humains ; ils étudiaient essence et facultés, insistaient sur la possibilité de les séparer suffisamment et reprochaient à leurs adversaires d'annihiler, pour assurer l'éternité d'une âme collective, l'immortalité de l'âme individuelle. Sans doute, pour Albert-le-Grand et pour Thomas d'Aquin, Aristote avait pu enseigner la disparition de facultés inférieures comme la mémoire, la sensibilité qui ne trouvent pas à s'employer dans l'autre vie, mais n'en sauvegardait pas moins l'immortalité particulière de facultés supérieures. Distinction impossible, clamaient les Averroïstes. Et Dieu

n'avait-il pas laissé aux hommes une sorte d'immortalité en leur permettant de se reproduire ? La rue du Fouarre, où professait Siger, bourdonnait d'un latin agressif. Gilles de Lessine écrivait à Albert-le-Grand, alors à Cologne, pour le prier d'arbitrer le débat et le vieux philosophe, ricanant avec indignation, traitait les disciples d'Averroès de purs sophistes. Mais les consciences se troublaient. Échappés des écoles, les arguments couraient les pavés et le peuple les happait volontiers au passage. Un homme d'armes refusa de se confesser, déclarant qu'il n'avait personnellement rien à craindre puisque le bienheureux Pierre était sauvé, et que tous deux possédaient une âme commune.

L'autorité ecclésiastique ne pouvait plus se taire. L'évêque de Paris, Étienne Tempier, qui connaissait fort bien l'Université pour en avoir été lui-même chancelier, décida d'intervenir. Les Augustiniens s'efforcèrent alors d'obtenir du prélat, qui semble leur avoir été favorable par tendance philosophique, non seulement la condamnation des Averroïstes mais encore celle des Péripatéticiens modérés et dénoncèrent deux propositions qu'ils avaient tirées de l'enseignement de Thomas d'Aquin et taxaient d'hérésie. Ils échouèrent. Le 10 décembre 1270 l'évêque de Paris condamna les treize propositions suivantes, toutes nettement averroïstes :

1. Il n'y a numériquement qu'une seule intelligence pour tous les hommes ;

2. Il est faux ou impropre de dire que c'est l'homme qui comprend ;

3. La volonté de l'homme veut ou choisit sous l'empire de la nécessité ;

4. Tout ce qui se passe dans le monde est soumis nécessairement à l'influence des corps célestes ;

5. Le monde est éternel ;

6. Il n'y a pas eu de premier homme ;

7. L'âme qui est la forme de l'homme immortel se corrompt par la mort ;

8. L'âme séparée après la mort ne peut pas souffrir d'un feu corporel ;

9. Le libre arbitre est une puissance passive et non active, mue nécessairement par son désir ;

10. Dieu ne connaît pas les singuliers ;

11. Dieu ne connaît rien en dehors de lui-même ;

12. Les actions humaines ne sont pas soumises à la providence divine ;

13. Dieu ne peut donner l'immortalité ou l'incorruptibilité à des choses corruptibles et mortelles.

En même temps, le prélat excommuniait tous ceux qui les avaient enseignées.

Ce coup de crosse arrêta brusquement les Averroïstes dans leur prosélytisme, mais n'éteignit pas les colères. Les vainqueurs, heureux d'un succès aussi net, voulurent pousser leur victoire à ses conséquences ultimes. Ils réclamèrent l'application de la formule : *vitandus*, et estimèrent que les fidèles devaient désormais éviter les professeurs connus comme Averroïstes et par là même excommuniés. C'était instituer, dans l'Université même, un exil spirituel tragique. Thomas d'Aquin, consulté sur ce point délicat, les approuva. Les Averroïstes, ulcérés, relevèrent le gant.

L'élection du recteur de la Faculté des Arts leur apporta, dès l'année suivante, l'occasion de montrer leur force. La majorité s'étant prononcée en faveur d'Albéric de Reims, une imposante minorité refusa

d'entériner le vote et désigna pour le poste à pourvoir un maître averroïste qui fut probablement Siger de Brabant lui-même. *Pars Sigeri* disent en effet les textes qui désignent la faction averroïste. Pendant plus de deux ans, deux Facultés des Arts fonctionnèrent ainsi, distinctes et ennemies. Une telle scission menaçait en se prolongeant l'existence même de la Faculté, et les étudiants demandèrent l'arbitrage du cardinal Simon de Brion, légat du Pape, qui rétablit l'unité sans lancer de condamnation nominative mais en signant des considérants très durs pour les « Satellites de Satan ». Décidant sans doute que cette épithète ne les atteignait pas, inclinés toutefois vers la prudence par les événements, les Averroïstes poursuivirent leur enseignement grâce à des cours clandestins. Mais leurs adversaires restaient à l'affût : au mois de septembre suivant l'Université défendit de tenir des Assemblées secrètes.

La paix n'était donc qu'apparente. Les orthodoxes jugeaient décisive la sentence du 10 décembre 1270, et les Averroïstes, au premier rang desquels se trouvaient avec Siger de Brabant, Boëce de Danëmark et Bernier de Nivelles, ne se tenaient nullement pour hérétiques. Cependant un nouveau coup allait être porté à l'Averroïsme, qui dépasserait singulièrement son but en atteignant l'œuvre de Thomas d'Aquin lui-même, disparu en 1274. En décembre 1276, en effet, Jean XXII, inquiet des rapports de Simon de Brion touchant l'esprit de l'Université de Paris, ordonnait à Étienne Tempier d'ouvrir une enquête. Certains étudiants ne déclaraient-ils pas que l'âme individuelle était mortelle ? Ne jugeaient-ils pas que les assertions de la théologie devaient être reléguées

au rang des fables ? Et ne déduisaient-ils pas de l'Averroïsme que la luxure n'est point un péché ? A quel mobile l'évêque obéit-il ? Peut-être craignait-il que le Saint-Siège ne le rendit responsable de l'affaiblissement de la spiritualité dans la jeunesse, de cette sorte d'anarchie intellectuelle qui dissociait l'Université. Peut-être céda-t-il cette fois à la pression de la Faculté de Théologie, en majorité augustinienne. En tout cas il réunit avec une hâte excessive deux cent dix-neuf propositions et, le 7 mars 1277 promulgua ce riche catalogue d'hérésies qui frappait aussi bien d'une double foudre le système de Siger de Brabant que certaines affirmations de Thomas d'Aquin. Ce brusque tonnerre stupéfia. L'autorité suprême ne demandait pas un tel massacre. La condamnation épiscopale souleva la colère des Dominicains qui réclamèrent et l'effroi des Averroïstes, qui s'égaillèrent. La sentence devait être révisée en ce qui concernait Thomas d'Aquin au moment de sa canonisation, mais elle gardera désormais tout son poids pour l'Averroïsme. Certes, l'Aristotélisme intransigeant poursuivra sa route et renouvellera ses tentatives. Mais, dans le présent, Siger de Brabant était vaincu.

Le 23 octobre 1277, Simon du Val, Inquisiteur de France, cita Siger de Brabant et Bernier de Nivelles, tous deux chanoines de Saint-Martin de Liège, contumaces, afin de les entendre sur le crime d'hérésie qui leur était reproché et leur enjoignit de comparaître le 17 janvier 1278 à Saint-Quentin de Vermandois, dans le diocèse de Noyon. La citation n'eut pas d'effet. Bernier de Nivelles se disculpa certainement, car il conserva ses fonctions. Siger de

Brabant, lui, quittant l'Université lourde de passions, toute frémissante encore de tant de luttes, avait fait appel au Pape et, tandis que les scribes de l'Inquisiteur préparaient son dossier, se rendait silencieusement en Italie, accompagné de son collègue Boëce de Danemark.

Les deux suspects protestèrent de la pureté de leur foi devant leurs juges romains comme ils l'avaient toujours fait en présence de leurs pairs, et insistèrent sur leur volonté de demeurer dans l'orthodoxie. Ils furent condamnés à l'internement, peine qui paraît avoir été légère puisque tous deux gardaient un clerc à leur service, mais qui les plaçait sous l'immédiate dépendance de la Curie. Siger de Brabant suivit ainsi la Cour pontificale dans ses voyages. Ce fut à Orvieto, entre 1281 et 1284, qu'il mourut, assassiné par son serviteur devenu fou. Les circonstances mêmes de son procès et de sa mort sanglante ne se dessinent qu'en traits incertains dans un vague brouillard.

Dante, au cours de son ascension paradisiaque, rencontra dans le ciel solaire l'âme lumineuse de Siger. L'excommunication d'Étienne Tempier, la condamnation du tribunal pontifical se trouvent ainsi annulées en six vers. P. Mandonnet, détruisant par une simple confrontation de dates la légende qui faisait du poète un auditeur de Siger, rue du Fouarre, et basant son hypothèse sur l'esprit systématique de l' « inflexible allégorie qu'est la *Divine Comédie* », estime que Dante, forcé par l'équilibre du dixième chant de placer parmi ses personnages un représentant de la philosophie péripatéticienne, n'en pouvait choisir d'autre que Siger. L'historien n'a pas, comme le

poète, à classer les âmes dans l'autre monde. Mais que Siger de Brabant ait donné pour conclusion à son *Anima intellectiva* ce rappel de Sénèque : *Vivere sine litteris mors sit et vilis hominis sepultura* témoigne par ce salut au labeur, par cette glorification de l'incessante recherche, que son âme violente était avide de science et toute sacrifiée à la pensée. Pour qui se penche sur l'Histoire, cela vaut bien le Paradis.

CHAPITRE V

GUILLELMA 1260 (?)-1281
ET LES GUILLELMITES

Peu d'aventures mystiques furent aussi étranges que celle de Guillelma, hérétique italienne et Bohémienne de race royale, que d'aucuns de ses disciples proclamaient vierge et qui ne se cachait point d'avoir un fils, illuminée ou simulatrice dont nous ne savons exactement jusqu'à quel point elle se prétendit, se crut, ou nia être l'incarnation du Saint-Esprit et qui réalisa ce prodige d'être à la fois vrai Dieu et vrai homme sous l'apparence d'une femme. Ce magnifique enchaînement de contradictions est un des charmes de cette mince féerie religieuse. Et parmi les mouvements hétérodoxes qui pullulèrent en Lombardie vers la fin du XIIIe siècle, celui-ci est un des plus confus, des plus brefs et des plus pittoresques.

Guillelma arrivait de Bohême, dans un halo de fin du monde, au milieu d'une Italie profondément troublée où l'âpre invasion des flagellants demeurait récente, où la crainte d'une proche apparition de l'Antéchrist émouvait d'innombrables consciences. Une prodigieuse attente transfigurait les événements et les êtres : des initiés se chuchotaient la date exacte

du Jugement. Milan avait d'ailleurs toujours montré un goût assez âpre pour l'indépendance en matière de foi ou de discipline et ne s'était incliné qu'au cours du IXe siècle devant les injonctions de Rome imposant le célibat ecclésiastique. Son peuple surchauffé, qui se souvenait d'avoir vu défiler des processions d'hommes à demi-dépouillés se frappant sauvagement avec des fouets, accordait à toute histoire merveilleuse une immédiate créance. Dans cette capitale de violence et de songe la venue d'une femme belle, éloquente et mystérieuse ne pouvait qu'inquiéter les foules avides de miracles.

L'inconnue se disait fille du roi de Bohême et de la reine Constance. Plus tard, au moment du procès des Guillelmites, un de ses disciples affirma qu'il avait poursuivi vers les Carpathes une enquête probante et se porta garant de cette filiation illustre. Guillelma voulut ajouter aux diamants de la couronne royale les invisibles pierreries de la Jérusalem céleste. A peine installée à Milan, elle donna des signes d'une extrême piété et groupa vite autour d'elle un certain nombre de personnes auxquelles il semble bien qu'elle ait murmuré des confidences bizarres. Elle exerçait une sorte d'envoûtement sur les fidèles qui l'approchaient. Parmi les dirigeants de cette coterie dévotieuse, composée dès le début de nobles, de bourgeois, de quelques moines, se trouvaient un homme, Andrea Saramiti et une religieuse de l'Ordre des Humiliées ; Sœur Maufreda, étroitement apparentée à la famille des Visconti. Que leur dit exactement la jeune femme ? Qu'y ajoutèrent ses auditeurs ? Une légende se forma rapidement, dans laquelle il apparaît délicat de découvrir

la part des révélations de Guillelma et celle de l'imagination de ses sectateurs. Au surplus, si l'on pouvait cerner et définir cette part personnelle, quelle nuance y prévaudrait, de sincérité ou de rouerie ? Il reste difficile d'accepter que ses disciples, même envoûtés par le charme de cette jeune femme, aient inventé de toutes pièces une doctrine dont, certes, les éléments se trouvaient épars dans nombre de théories contemporaines mais qu'il fallait un motif pour réunir et fixer. Sans doute Guillelma aurait-elle déclaré à un moine qui l'interrogeait bienveillamment qu'elle était une femme comme les autres et qu'il y aurait péché à la prendre pour ce qu'elle n'était pas ; mais le fait qu'une religieuse ait déclaré voir, toucher, laver les stigmates qui saignaient à ses mains et à ses pieds, prouve qu'elle ne se défendait pas contre sa réputation de sainteté. Et lorsqu'elle se comparait à un ver de terre, à une femme vile, ne parlait-elle point par une feinte humilité évocatrice de hautes vertus ?

Qu'elle soit entrée entièrement dans son rôle de rédemptrice ou qu'elle ait simplement accepté de le jouer au regard de ses adeptes, Guillelma devint en tout cas, pour le groupe qui se pressait autour d'elle, une seconde révélation de Dieu, l'incarnation de l'Esprit. Si l'Ange Gabriel avait annoncé à la Vierge l'incarnation de Jésus, l'Archange Raphaël avait été chargé par l'Éternel d'annoncer à la reine de Bohême celle, longtemps espérée, de la troisième personne de la Trinité. Ici l'étrangeté s'accentuait encore ; l'incarnation de l'Esprit s'était en effet effectuée dans la même chair que celle du Verbe et le corps de Guillelma n'était autre que celui de

Jésus, son corps historique, devenu celui d'une femme. Imitant la vie même du Christ dont elle avait pris le corps, Guillelma devait souffrir et mourir pour le salut des hommes puis, son sang versé, ressusciter et monter au ciel en présence de tous ses disciples, laissant sur terre, comme vicaire, une femme qui serait Maufreda. Peu de temps après son ascension paradisiaque, elle enverrait aux croyants de son église sa propre effusion spirituelle qui descendrait du firmament, comme en une autre heure fameuse de l'histoire, sous l'apparence de langues de feu. Alors le Pape du Saint-Esprit, qui serait naturellement Sœur Maufreda, monterait sur le trône pontifical. Cette papesse siègerait à Rome, en attendant la fin du monde, entourée d'un collège féminin de cardinaux.

Telle quelle la doctrine apparaît comme une sorte de Joachimisme pour suffragettes. Elle reproduit les rêveries que Segarelli promenait alors assez dangereusement sur les routes, et son originalité réside en somme dans le changement du sexe de la personne divine incarnée. Sa prédication, effectuée dans des milieux restreints, ne souleva aucun désordre et les propagandistes de ces folies semblent bien avoir gardé une dignité de vie parfaite. Guillelma elle-même, assistée d'Andréa Saramiti et de la future papesse Sœur Maufreda, menait une existence de méditations et de prières qui ne pouvait que prévenir en sa faveur. Mais des initiés imprudents finirent par chuchoter que la jeune femme opérait des miracles. D'autre part des religieux du monastère de Chiaravella, situé à deux lieues de Milan, s'intéressèrent à ce mouvement et créèrent entre le

groupe des Guillelmites et leur couvent de nombreux échanges spirituels. Par la fenêtre de l'oratoire milanais une lueur de mystère commençait à filtrer.

Guillelma mourut en 1281. Elle fut ensevelie provisoirement dans l'église de San Pietra all'Orto, puis son cercueil fut transféré quelques mois plus tard au monastère de Chiaravella. Aussitôt un culte s'organisa, funèbre et triomphal, autour de son tombeau. Devant sa statue, dans la chapelle qui lui était consacrée, des lumières perpétuaient l'admiration de ses fidèles. Des fêtes s'instituèrent, pour commémorer les grandes dates de son histoire terrestre, et chaque fois que revenait la Pentecôte les prières s'élevaient plus ferventes vers l'incarnation de l'Esprit.

Cependant Sœur Maufreda avait pris la direction du petit groupe et se préparait au vicariat que lui avait assigné la défunte. Elle devait, en attendant son avènement, baptiser les maures et les juifs, réaliser l'unité de toutes les confessions, puis, au jour attendu de l'écroulement de l'Église, célébrer la grand-messe pontificale dans l'église de Sainte-Marie-Majeure et y prononcer le sermon initial de l'Église spirituelle. Déjà elle se considérait comme un prêtre de la religion définitive, distribuait des hosties aux fidèles et, le jour de Pâques 1300, alla jusqu'à célébrer publiquement la messe. Les initiés lui rendaient les hommages réservés au Souverain Pontife, se prosternaient devant elle et lui baisaient les pieds. Elle apparaissait comme le Pape en expectative, comme le lien visible entre l'Église du Christ et l'Église de l'Esprit. Pendant plus de vingt ans, elle dirigea de la sorte, sans être inquiétée, une

secte infime mais ardente. Deux raisons expliquent peut-être cette longanimité du pouvoir spirituel : d'une part, malgré la chapelle illuminée de Chiaravella, les rites étaient réduits, n'attiraient point l'attention et les quelques réunions clandestines qui se tinrent ne présentaient rien de suspect, malgré certaines accusations d'immoralité qui furent par la suite reconnues fausses. D'autre part des personnages hautement placés ou noblement apparentés, apportaient leur caution princière à ces bizarres rêveries et des clans aussi puissants que ceux des Garbagnata ou des Visconti comptaient des représentants parmi les fidèles de cette liturgie.

Ces hérétiques curieux ne pouvaient étendre leur action que dans un rayon bien faible. Tout de même, et malgré ces diverses raisons d'indulgence, l'administration ecclésiastique finit par s'émouvoir. La persistance de ce noyau de fourvoyés, le culte — avec cierges, litanies, hosties déposées sur le tombeau puis distribuées en communion par une femme — rendu à la mémoire d'une étrangère, qui se disait, de son vivant, le Saint-Esprit lui-même ne pouvaient que surprendre les plus sceptiques et les plus bienveillants. Enfin Sœur Maufreda appartenait à l'Ordre des Humiliées, dont l'importance locale était considérable, et plusieurs moines de Chiaravella s'associaient assez naturellement aux extraordinaires manifestations qui se déroulaient autour du sépulcre dont ils assumaient la garde. Une enquête eut lieu, des arrestations furent opérées. Un procès s'ouvrit où se trouvèrent inculpés une trentaine de Guillelmites notoires, au premier rang desquels se trouvaient Sœur Maufreda, Andréa Saramiti, Jacqueline de

Bassani, Tasia, une servante ingénue désignée pour faire partie du futur collège des cardinaux femmes, l'abbé de Chiaravella et quelques-uns de ses obédients. Échantillonnage curieux de prêtres et de laïcs, de gens du peuple et de nobles, microcosme incroyable de dupes volontaires.

Tout devait rester confus dans cette histoire. Nous possédons les archives du procès, mais nous pouvons à peine pressentir les raisons occultes de la mesure tardive, l'utilisation possible de la procédure à des fins pratiques. Sans doute la secte ne disposait d'aucun ascendant véritable, ne servait aucune des grandes factions qui divisaient l'Italie, mais il serait vraisemblable que Jean XXII eût trouvé dans un procès de cet ordre une profitable occasion de mêler à un scandale d'hérésie la famille des Visconti. La présence d'hommes influents dans le petit groupe des Guillelmites après avoir assuré sa sécurité, se serait ainsi retournée contre elle. Ce sont là des hypothèses plausibles qui permettent d'ailleurs aussi bien de se demander si ces questions politiques ne se greffèrent pas tout simplement sur un procès religieux antérieurement décidé. Les réponses des inculpés ne projetèrent pas de lueurs bien vives sur ce point non plus que sur les origines du mouvement. Sœur Maufreda — que son cousin Mathias Visconti essaya de sauver — expliqua aux juges qu'elle n'avait pas reçu de Guillelma elle-même la révélation de sa doctrine mais qu'elle en tenait l'essentiel d'Andréa Saramiti. Des témoins vinrent, d'autre part, défendre avec vivacité la mémoire de Guillelma et rappelèrent qu'elle protestait contre les marques d'adulation que lui prodiguaient des disciples par trop enthousiastes. Devant

ces dépositions catégoriques Andréa Saramiti commença par ergoter, puis affirma de nouveau que Guillelma elle-même avait bien été l'instigatrice des erreurs poursuivies.

L'autorité religieuse fit démolir le tombeau de la chapelle de Chiaravella, exhumer le cercueil et brûler le corps de l'étrange défunte. Le tribunal inquisitorial fut moins implacable pour les vivants. Les personnages de haute lignée compromis dans cette absurde aventure échappèrent à peu près tous au dur châtiment qu'ils pouvaient craindre. Seuls Andréa Saramiti et deux sœurs de l'Ordre des Humiliées furent livrés au bourreau et durent escalader, après tant d'hérétiques, l'affreux amas du bûcher. L'histoire de Guillelma finissait avec l'évanouissement de ces flammes qui éclairèrent de lueurs sinistres une place de Milan et l'énigmatique Saramiti emporta sans doute avec lui le secret d'une théophanie dont on a pu demander avec vraisemblance s'il ne l'avait pas fait surgir tout entière de son imagination.

Cette secte présente ainsi dans son étroitesse et dans sa brièveté un double intérêt : elle nous permet d'examiner comme avec un verre grossissant une de ces hérésies qui pullulèrent vers la fin du XIIIe siècle, efflorescences variées d'un fond commun ; elle pose en même temps le problème passionnant des petites églises, de ces cercles réduits qui prétendent détenir la vérité et dont les dupes deviennent parfois des martyrs.

Les Guillelmites nous font assister à la décomposition d'une magnifique chimère. Ils estimaient imminente la disparition de l'Église et pour eux le Pape n'était déjà plus sur le trône de Pierre qu'un

intrus provisoire. Les vieux anathèmes contre Babylone sonnaient dans leurs propos comme une monnaie courante et falsifiée. L'Église allait sombrer, parce qu'elle avait rempli son rôle essentiel, celui d'amener l'humanité, par une étape nouvelle, du règne du Père au règne de l'Esprit. Elle avait été pendant des siècles un symbole utile, mais l'homme, instruit, élevé, enrichi par elle, n'avait désormais plus besoin d'image entre sa conscience et la vérité. Certes jusqu'à l'heure toute proche où les événements prédits par Guillelma transformeraient l'univers, jusqu'au moment où Babylone détruite et l'Antéchrist vaincu, Sœur Maufreda ceindrait la tiare féminine, les Évangélistes demeureraient les maîtres auxquels le commun des fidèles devrait se référer. Mais, dès le début du Pontificat spirituel, quatre nouveaux Évangélistes surgiraient, élus par Guillelma elle-même, qui seraient les Évangélistes de l'Esprit et donneraient l'explication de cette vérité dont les hommes, trop faibles encore pour supporter son éblouissement direct, n'avaient connu jusqu'ici que la figuration, le signe, sous les voiles du mystère et des sacrements. C'était enfin l'entrée de l'humanité dans cet état qui n'était plus tout à fait l'attente terrestre mais qui participait presque à la vision béatifique. Nous retrouvons ici, adultérés, les éléments fondamentaux du Joachimisme, la succession de trois états du monde, esquissée par Amaury, précisée par l'abbé de Flore, l'idée d'un Évangile nouveau destiné à expliquer, en les supprimant, les quatre Évangiles, l'imminence du règne de l'Esprit. Nous y retrouvons aussi ce qui fut glissé dans l'œuvre authentique de Joachim par des disciples tardifs,

faussaires ingénus, les imprécations contre Rome et le Saint-Siège. Mais il manquait à ce système bâtard le large esprit joachimiste, sa grande vision générale du monde qui ne s'attachait pas à une personne particulière, s'élevait des Ecritures, expliquait l'histoire. Le cadre restait, mais se soutenait plus qu'un tableau grimaçant. Le Guillelmisme se situe ainsi dans l'ensemble des sectes entées sur le Joachimisme véritable et nous permet de voir ce qu'elles ont ajouté à celui-ci. L'année fixée par Joachim pour la fin du monde étant passée sans avoir provoqué d'autres nouveautés que des hallucinations collectives et des folies de suppliciés volontaires, des illuminés apparurent qui révisaient les calculs de l'abbé de Flore en ajoutant au millésime qu'il avait indiqué un certain nombre de délais curieusement justifiés. Mais ces hérétiques, en même temps qu'ils changeaient les dates, viciaient les idées : les extravagances des Guillelmites, les accès de nudisme ou de violence de Segarelli, eussent effaré Joachim. Dans ces doctrines un peu folles il ne reste plus rien de l'idéal joachimite qu'un vocabulaire. La pourriture d'une noble idée, dans ces chaleurs moites d'orages sociaux, s'épanouit en champignons vénéneux.

D'autre part l'affaire des Guillelmites nous incite à réfléchir sur l'aventure si souvent renouvelée jusqu'à nos jours des petites églises. Que des esprits volontiers inclinés aux conceptions mystiques aient accepté l'explication du monde proposée par Joachim de Flore n'a rien qui puisse nous surprendre : ils se trouvaient en présence d'un système de l'univers appuyé sur des textes, vaste et séduisant, aussi valable pour eux que, pour nos contemporains, celui

de Hégel. Mais l'adhésion à la foi guillelmite se heurtait immédiatement à une affirmation étrange : l'incarnation du Saint-Esprit dans un corps féminin qui était cependant le corps même, historique et réel, du Christ et à un fait décisif : la mort de Guillelma n'avait pas eu lieu dans les conditions prévues et prophétisées.

L'affirmation, pour étrange qu'elle apparût, pouvait trouver malgré tout quelque créance dans le milieu fiévreux du temps. Ça et là, des hommes se présentaient aux foules ou seulement à quelques initiés comme le tabernacle passager du Paraclet : des Amalriciens prévoyaient même, nous l'avons vu, sept incarnations simultanées de la troisième personne de la Trinité. L'adhésion de lettrés comme François Garbagneta, pour citer un nom, à l'inconcevable et vraiment déplaisante fable du corps du Christ devenu féminin sans changer de substance et renaissant sous cette forme pour aider à l'apparition de l'Esprit, n'en confond pas moins l'entendement. La participation d'ecclésiastiques, pour citer les moines de Chiaravella, à un culte qui permettait à une femme de monter à l'autel, de dire la messe et de prétendre à la succession du Souverain Pontife, nous étonne fort. Mais la crédulité humaine est tellement profonde, la soif du mystère est tellement vive, que nous pourrions peut-être absoudre ces hommes d'avoir cédé au vertige de l'abîme.

Cependant l'histoire assénait à ces bizarres fanatiques un démenti sans nuances, qu'ils ne pouvaient feindre d'ignorer, et qui eût dû faire tomber les écailles des yeux de tous ces théologiens, de tous ces lettrés, et même des plus simples d'entre eux.

Andréa Saramiti, en effet, n'avait pas seulement affirmé que Guillelma était l'incarnation du Saint-Esprit, ce qui ouvrait matière à discussion, mais il avait encore prédit sa mort, sa résurrection, son triomphe. La vie de Guillelma devant être une réplique de la vie du Christ — ce qui permettrait de soupçonner dans cette secte un goût des concordances révélateur d'influences joachimites — la jeune femme aurait dû être suppliciée pour le salut des hommes, puis ressusciter, et enfin s'élever au ciel en présence de ses disciples. Or aucun des événements prévus n'illustra cette chronologie douloureuse et triomphante. Guillelma mourut sans même avoir été molestée par l'Inquisition, sans même avoir subi le supplice du bûcher que ses disciples eussent pu considérer comme le substitut de la crucifixion. La condition première et fondamentale de l'authenticité de sa mission faisait ainsi défaut sans contestation possible. Ses disciples n'en organisèrent pas moins un culte véritable autour de ce tombeau qui eût dû rester vide si la morte divine avait vraiment ressuscité. Sans doute chuchotait-on qu'elle apparaissait de temps à autre aux initiés, doux spectre infidèle à son destin. Mais rien n'aurait dû prévaloir contre ce fait simple et radical qu'elle n'était pas morte selon la prophétie, torturée pour le salut de l'humanité. Tout le reste ne pouvait plus être dès lors que fables, fantômes, explications désespérées, et pourtant cette ombre gracieuse et mensongère trouva ses défenseurs et ses martyrs.

C'est bien là l'histoire, toujours recommencée, de nombre de ces petites églises que nous voyons proliférer encore de nos jours, actives dans un cercle

restreint. L'influence personnelle reste l'élément primordial de leur création, et nous en découvrons une preuve de plus, parfaite, dans l'aventure de Guillelma. L'orgueil d'être initié, de détenir à quelques-uns la vérité au milieu de l'immense ignorance humaine, la douceur de posséder un secret rare et supérieur, assurent ensuite leur recrutement. Une pointe de bizarrerie ne fait qu'ajouter à leur attrait. Elles deviennent, au fond, des exutoires pour les âmes tourmentées que déçoivent la paix des vastes collectivités religieuses et l'égalité calme des disciplines. Il est des piétés qui ne trouvent Dieu que dans les chapelles latérales, sous des vitraux qui filtrent un jour intime et séparé.

Le Guillelmisme puiserait, sans doute, dans de telles anxiétés, une explication valable. L'historien ne doit d'ailleurs pas attacher à cette page médiévale plus d'importance que ne lui en accorda l'Inquisiteur lui-même. Mais il ne peut manquer d'évoquer, dans une galerie d'hérétiques, cette magicienne venue de Bohême, fille de roi, incarnation de Dieu, qui semble sourire encore au travers de la fumée des bûchers, belle, émouvante, et trois fois mystérieuse.

CHAPITRE VI

LES HOMMES DE L'INTELLIGENCE 1398-1410

Bigarrés de mysticisme et de perversité, mâtinés de prudence et de malice, les Hommes de l'Intelligence nous offrent une image flamande, et déviée vers le désordre, de ce vaste système panthéiste qui, dans sa pureté, fournit à de hautes consciences des raisons de noblesse et d'ascétisme mais qui, sournoisement interprété, permit à des âmes vulgaires de sanctifier leurs appétits et de s'absoudre dans le péché même. Les contours de leur doctrine ne sont pas extrêmement nets. Certaines vues amalriciennes sur l'unité du monde s'y trouvent mêlées à des manifestations de nudisme intermittent qui rappellent les fantaisies dévêtues de Segarelli et les exhibitions des Adamites, mais le mouvement lui-même révèle à la fois une plus grande franchise dans le goût de la luxure et une moindre intransigeance dans les convictions que celles dont firent preuve les hérésies de la même lignée spirituelle. Cette secte prend aisément des allures de kermesse secrète. Elle aura ses profiteurs mais ne connaîtra pas de martyrs. Une bonne hérésie succulente, sans bûcher final. Les initiés n'acceptaient pas, en effet,

le risque que pouvait comporter leur adhésion : ils se cachaient, se masquaient, abondaient en dénégations et leur méfiance aurait mérité de passer en proverbe. Créant pour tromper le profane un code luxurieux aux consonnances sacrées, ils usaient entre eux d'un vocabulaire particulier donnant à des mots tirés de la Bible une signification détournée, et désignaient le plaisir sexuel sous le charmant vocable de « délices du Paradis ». Ils n'hésitaient pas d'ailleurs à déclarer qu'à la première mise en demeure de l'Inquisition ils renieraient précipitamment leurs principes et leurs priapées. Cette abjuration anticipée porte en elle leur condamnation décisive, plus implacable que les sentences ecclésiastiques : elle permettait de croire que pour nombre d'entre eux la doctrine n'était que l'excuse du stupre, la religion qu'une libération du sexe.

Ces hérétiques ont par contre deux mérites qui retiennent l'attention : le choix significatif de leur titre et la valeur représentative de leur système. D'une part, en effet, ils indiquaient parfaitement, en se dénommant les Hommes de l'Intelligence, leurs prétentions à se passer désormais de l'Église et à se considérer comme illuminés par le Saint-Esprit. D'autre part, ils résumaient dans leur théorie l'essentiel des idées enseignées, pratiquées par toute une masse confuse d'hérétiques épars dans des sectes variées : si les historiens n'ont pu directement relier leur groupe aux Amalriciens de l'Ile-de-France, aux Ortlidiens de la vallée du Rhin, aux Adamites de Bohême, aux Frères du Libre Esprit, ils n'en appartiennent pas moins à la même vaste famille hétérodoxe, à la même race d'âmes. Chez ceux-ci

comme chez ceux-là, les mêmes songes disséminés alors dans toute l'Europe apparaissent avec d'insignifiantes nuances. L'identité de Dieu, de la matière et de l'âme est au fond de leur philosophie générale. Que les Adamites se dénudent dans les clairières nocturnes, que les Hommes de l'Intelligence se livrent à la débauche dans la tour de l'échevin bruxellois, ils agissent au nom des mêmes principes — du principe qui fera de Spinoza un ascète.

Ce mouvement fut créé à Bruxelles par Gilles de Leeuwe, descendant d'une vieille famille flamande et que l'on désigna sous le nom de Gilles-le-Chantre en souvenir d'ancêtres qui portèrent le titre de Cantere. *Laïcus Illiteratus*, Gilles-le-Chantre paraît avoir été assez fruste, peu enclin aux discussions théologiques. Peut-être fut-il influencé par les doctrines d'une béguine du Hainaut, Marguerite Porete, brûlée à Paris, doctrinaire du Libre Esprit, ou d'une Flamande, la Bloermadinne, qui prêchait l'amour séraphique, peut-être aussi par les rêveries de Marie de Valenciennes qui considérait comme possible ici-bas la vision béatifique. L'on sait d'autre part qu'il organisa des pélerinages au sépulcre de Ruysbroëck l'Admirable. Peut-être avait-il mal interprété certaines considérations de l'auteur de la *Vraie Contemplation* sur l'union avec Dieu par la contemplation parfaite et sur l'idée que tout ce qui est en Dieu est Dieu. Mais ni ce cortège féminin de prophétesses, ni l'ombre du vieux mystique ne peuvent expliquer ses divagations. Il commença par s'agréger aux Frères du Bien Mourir, et puis, en 1398, vers les approches de la cinquantaine, il se présenta comme le Sauveur des Hommes. Le démon qui le tenta fut sans doute

celui de midi. Prétextant qu'il était revenu à l'innocence d'un enfant de trois ans, il se promenait tout nu dans les rues de Bruxelles, s'imaginait témoigner ainsi, comme les Adamites, de la pureté primitive. Inspiré par le Saint-Esprit, Homme de l'Intelligence dégagé de la Lettre il s'estimait libéré de toute contrainte extérieure et considérait que se refuser au péché aboutissait à réfréner les manifestations de la Nature et donc la volonté de Dieu. Il raffinait d'ailleurs sur ces manifestations et, par exemple, se référait à Adam lui-même pour justifier l'usage d'un mode particulier de volupté. « *Item*, lisons-nous dans les annales du procès, *item dictus Aegidius* (Gilles-le-Chantre) *habet modum specialem coëundi ; non tamen contra naturam, quali dicit Adam in paradiso fuisse usum...* » Cet évêque de la paillardise trouva un coadjuteur plus sévère en la personne de Guillaume d'Hildernasse, religieux de l'Ordre des Carmes. Né à Malines en 1338, d'une famille originaire de Berg-op-Zoom, celui-ci fut sous-prieur du couvent de Mayence, lecteur à Malines. Il était lecteur à Bruxelles au moment où Gilles-le-Chantre commençait sa curieuse propagande. Professeur de théologie, plus fin, plus instruit que ce dernier, il apparaît comme le théoricien des Hommes de l'Intelligence et ne semble pas avoir glissé vers les scandaleuses pratiques que pouvait justifier sa vision du monde. « *Qualem modum*, ajoute à la phrase concernant les fantaisies voluptueuses de Gilles-le-Chantre, le texte cité plus haut, *prædictus frater Wilhelmus non sequitur.* » Aussi Gilles-le-Chantre estimait-il son acolyte moins avancé que lui-même sur le chemin de la perfection.

Les deux tendances, luxurieuse et ascétique, groupèrent chacune leurs fidèles. A la vérité la tendance luxurieuse paraît l'avoir emporté. Comme toutes les sectes de cet ordre, et, pour en citer une, comme celle des Turlupins, cette hérésie recruta de nombreuses femmes qu'attirait la licence sexuelle octroyée aux initiés. Elles trouvaient admirable une religion où la volupté avait autant de mérite que la prière et pour laquelle goûter le plaisir était servir Dieu. Ainsi que devait plaisamment l'écrire Bayle : « L'on ne saurait assez admirer la docilité du sexe à l'égard des dogmes les plus opposés à la chasteté. » La plupart de ces charmantes panthéistes suivaient les préceptes de Gilles-le-Chantre plutôt que les leçons de Guillaume d'Hildernasse et molestaient celles de leurs compagnes qui, trop vertueuses, n'acceptaient de la secte que sa philosophie. L'une des plus déchaînées, et déjà plus que mûre, que Gilles surnommait Seraphita (peut-être en souvenir de l'amour séraphique prôné trois quarts de siècle plus tôt par la Bloermadinne) déclarait l'acte de l'amour aussi naturel que le geste de boire, devançant ainsi la théorie du verre d'eau soutenue par certains bolchevistes de la première heure et contre laquelle Lénine devait s'élever avec une sarcastique énergie. Approuvant, exaltant cette propagandiste de la débauche, Gilles-le-Chantre raillait la virginité et déclarait avec superbe qu'il n'était au monde qu'une vierge, la Sagesse. Il semble évident qu'il ne l'avait pas, pour sa part, possédée.

Deux grands principes constituaient la doctrine des Hommes de l'Intelligence : l'identité substantielle de l'homme et de Dieu et l'instauration du règne de

l'Esprit divinisant l'homme intérieur. Pour les sectateurs de Gilles-le-Chantre, Dieu était partout, aussi bien dans l'homme que dans les espèces eucharistiques et les fidèles le sentaient vivre en eux avant de le recevoir par la communion. Mais étant tout, Dieu, par voie de conséquence, ne laissait plus à la volonté humaine la possibilité de s'exercer librement : il devenait lui-même cette volonté, il promouvait lui-même les actes de l'homme. Il en était l'auteur. Le péché devenait dès lors la résistance à la volonté de Dieu, exprimée non plus par des lois religieuses mais par ses manifestations intérieures, devenait le refus de céder aux instincts naturels considérés comme une impulsion divine ; et la perfection ne consistait plus dans le remords du péché, mais dans l'absence même de tout remords. C'était, en somme, la thèse des Frères du Libre Esprit. Le saint était celui qui jouissait de tous les biens de ce monde, qui se livrait sans remords à la pire luxure. Qu'importaient aussi bien les agissements de l'homme extérieur ? Nulle de ses actions ne pouvait entraîner à sa perte ou sauver l'homme intérieur. Comment la damnation aurait-elle pu être infligée à l'homme en union avec Dieu ? Les Hommes de l'Intelligence niaient la résurrection finale, tous les hommes ayant déjà ressuscité avec le Christ. Le Christ est en effet la tête de l'humanité dont les hommes sont les membres ; comment la tête aurait-elle ressuscité sans les membres ? Ils niaient l'enfer, assuraient que les démons recevraient l'absolution définitive. Une immense mysticité enveloppait l'univers. L'homme intérieur recevait, par une illumination souveraine, la Vérité.

Cette illumination provenait du Saint-Esprit. Comme les Amalriciens, comme les Guillelmites, les Hommes de l'Intelligence rêvaient d'une organisation tripartite de l'histoire humaine. Ils envisageaient trois étapes de la Révélation qui correspondaient aux temps de la Loi, avec l'âge de Moïse, de la Nouvelle, avec l'âge de Jésus, de l'Esprit Saint avec l'âge d'Élie. Ce troisième âge commençait. C'était celui de l'Élie enlevé vivant sur un char de feu jusqu'à la vision béatifique, de l'Élie du Thabor, symbole de la transfiguration des choses. Les voiles allaient être déchirés.

De ces deux principes les Hommes de l'Intelligence tiraient des conséquences extrêmes que, certes, tous les adeptes de leur thèse n'acceptaient pas de faire passer dans leur vie privée. Mais ce sont précisément les extrémistes de la doctrine qui donnent à cette secte ses couleurs violentes, sa saveur crue, et son originalité dans le chœur des hérésies similaires. De l'unité substantielle avec Dieu ceux-ci déduisaient la légitimité de tous leurs actes et surtout, comme il arrive le plus souvent en ce cas, de leurs actes sexuels : la libération de la chair est la première dont rêve l'homme. Ils réalisaient de la sorte, ou à peu près, la communauté des femmes et les sectatrices les plus notoires déclaraient volontiers qu'elles ne faisaient pas de différence entre leur mari et les autres initiés. De l'imminente disparition de l'Église, ils déduisaient, d'autre part, l'inutilité des sacrements, ces figurations terrestres des réalités supérieures, et la suppression de la hiérarchie ecclésiastique, vaine et pourrie. La confession, par exemple, est inutile puisque le prêtre ne pouvait juger

Dieu qui avait agi en eux, et la communion est également inutile puisque Dieu est partout et ne se localise pas plus dans l'hostie que dans le cœur de l'homme. Aussi bien ne reconnaissaient-ils plus aucune autorité ni aux religieux ni aux séculiers. En ce qui concernait les premiers, la venue de l'Esprit annulait les vœux monastiques de pauvreté, de chasteté, d'obéissance. En ce qui regardait les seconds Dieu allait frapper leur indignité et Guillaume lui-même déclarait avoir entendu une voix qui lui disait : « Je viens pour châtier les prêtres. »

Ainsi se dresse l'Homme de l'Intelligence. Uni substantiellement à Dieu, c'est Dieu qui agit en lui. Il est donc libéré de toute loi extérieure et de tout remords de ses actes. Éclairé intérieurement par Dieu, il est affranchi de toute révélation extérieure. Il ne doit donc plus d'obéissance à une Église périmée.

La secte, qui rayonnait de Bruxelles, s'étendit assez rapidement dans le Brabant et dans le Cambrésis. A Bruxelles, les initiés se réunissaient hors les murs, dans une tour — *quædam turris cujusdem Scaligi dicta oppidi* — où ils célébraient leurs rites. Grâce sans doute à leur prudence glissante, à leur vocabulaire biblique, ils purent se retrouver ainsi pendant une dizaine d'années sans être inquiétés et poursuivre en paix leur théologie de kermesse. Le peuple les appelait les *geestdryvers*, les illuminés, et l'Inquisition les ignorait. Gilles-le-Chantre, habile jusqu'au bout, mourut avant toute procédure. Mais vers 1410, l'évêque de Cambrai, Pierre d'Ailly, ordonna une enquête et Guillaume d'Hildernasse fut accusé de soutenir dix-huit propositions dans lesquelles se trou-

vait condensée la doctrine de Gilles. Guillaume, interrogé, s'empressa de repousser avec horreur et subtilité toutes les thèses qui lui étaient imputées à crime. Accumulant les dénégations, il demeurait ainsi dans la ligne de conduite des initiés : cacher la doctrine puis, si elle est découverte, la renier. Il la renia d'ailleurs avec, à la fois, tant de finesse et de force, que des doutes surgirent sur sa sincérité. En 1411, Pierre d'Ailly cita de nouveau Guillaume à Cambrai. Le Carme signa toutes les attestations qui lui furent proposées et se soumit d'avance au jugement de l'évêque. Cette précipitation ne fit pas meilleur effet que ses roueries antérieures et les explications fournies parurent forcées. D'Ailly prit conseil de plusieurs théologiens et, le 12 juin 1412, condamna Guillaume d'Hildernasse pour avoir propagé la doctrine de Gilles-le-Chantre. Guillaume dut accepter de faire, en grand apparat, une triple abjuration au palais épiscopal de Cambrai, à Sainte-Gudule, enfin au Béguinage de Bruxelles. Il demeura trois ans enfermé au château épiscopal de Seilles. Son incarcération dut l'éclairer sur le danger de l'originalité en matière théologique, car il abdiqua toute velléité réformatrice et vécut dès lors sans histoire jusqu'à un âge avancé. En 1423 il se retrouvait lecteur au couvent des Carmes à Bruxelles, comme à l'heure où, vingt-cinq ans plus tôt, il entreprenait un périple spirituel dont on peut dire qu'il fut singulièrement aventureux.

Un pareil tison d'hérésie ne s'éteint pas d'un coup, même sous les talons de l'Inquisition. Plus de dix ans après, les désordres des Hommes de l'Intelligence faisaient encore clabauder les Bruxel-

lois. Pour réduire définitivement cette menace, Pierre d'Ailly dépêcha Henri Selle, prévôt du couvent de Corsendonc et Laurent Grout, prieur de Groendaël, de ce monastère de Groendaël dont les ruines s'élèvent encore dans la forêt de Soignes et qui vit méditer Rusbroëck l'Admirable, puis Gilles-le-Chantre venir en pélerinage. La tâche apparut aussitôt malaisée. Arrivés à Bruxelles, les commissaires de l'évêque reçurent une magnifique aubade de couplets satiriques et tout un tourbillon de zwanzes aigus. L'hostilité grandit rapidement et les malheureux purent craindre d'être assassinés. Cette population bruxelloise qui fut si moqueuse, si religieuse, mais en même temps si éprise de la vie, persiflait tout naturellement les missionnaires de l'ascétisme et ne voyait dans les habitués de la tour de l'échevin que de bons vivants ; peut-être se souvenait-elle que les promoteurs du mouvement de l'Intelligence déclaraient prêcher la vie, à l'encontre des prêtres qui parlaient de la mort. En 1428 encore, à Louvain, un mouvement inspiré des mêmes idées s'ébauchait sous le titre de la Petite Pelisse. Mais cette fois, malgré sa prudence, l'illuminé échoua dans sa prédication, fut traité de Judas et dut prendre la fuite. Les quolibets avaient changé leur trajectoire. L'hérésie de Gilles-le-Chantre et de Guillaume d'Hildernasse entrait dans la petite histoire du mouvement panthéiste médiéval.

On lui a fait, semble-t-il, un excessif honneur en plaçant ses initiés parmi les précurseurs de la Réforme. Leur aventure fut sans grandeur. Leur secte n'éprouva même pas cette sorte d'ivresse que nous retrouvons dans d'autres religions, l'ivresse que

nous n'évoquons plus qu'avec malaise, et qui permettait aux fidèles de s'unir à leur dieu en se livrant à la possession charnelle. Les Hommes de l'Intelligence n'ont pas erré à la poursuite d'un mystère : ils se sont cherché une excuse.

CHAPITRE VII

MONACHISME ET COMMUNISME

(Les Joachimites. — Les Frères de la Pauvre Vie Les Apostoliques)

La plupart des grandes hérésies médiévales offrent, étroitement mêlé à leurs revendications religieuses, un aspect social prononcé. Ramener l'Église à son type primitif — ou du moins la rendre conforme à l'image assez fausse que l'on s'en faisait alors — impliquait un bouleversement profond de la structure de l'État. La profession de pauvreté, la pratique de l'égalité, qui apparaissaient aux fidèles comme l'idéal à réaliser, ne pouvaient s'imposer dans le cadre des institutions féodales et de nombreuses âmes, avides de perfection, rêvaient tout naturellement d'une chrétienté communiste. Il est évident que ce communisme différait essentiellement de la doctrine élaborée au cours du XIXe siècle. Le Communisme médiéval, Communisme idéaliste, comportait d'une part la mise en commun des moyens de production en même temps que le strict entretien de chacun des travailleurs sans considération de sa valeur propre et de sa capacité personnelle et d'autre

part la subordination volontaire, absolue, de l'individu à une tâche collective et supra-terrestre, alors que le marxisme contemporain constitue un système scientifique basé sur une conception matérialiste du monde et accorde à l'individu, dans la répartition du profit, une part proportionnelle à son intelligence et à son labeur. Le premier prévoyait l'exercice de dures vertus destinées à permettre, par l'ascétisme religieux et au cours de notre vie périssable et rapide, le salut éternel de l'âme ; le second s'efforce d'assurer à chacun des citoyens, par une répartition plus juste du travail et du profit, un maximum de bonheur au cours d'une existence terrestre déroulée sous un ciel fermé et terminée par le néant. Le premier était un moyen, le second est une fin.

Cette distinction faite, deux conceptions de sociétés communistes antérieures au Moyen-Age pourront nous aider à comprendre le développement social d'une idéologie comme celle des Joachimites ou des Apostoliques. L'antiquité grecque avait connu un grand rêve communiste, la République de Platon. Les débuts du Christianisme ont légué aux générations des premiers siècles de notre ère la vision déformée d'un Communisme évangélique. L'un était un songe projeté dans l'avenir, l'autre un fantôme dépassé. Une brève analyse de ces deux conceptions, si opposées de prime abord, nous permettra d'en dégager le curieux parallélisme et d'y trouver, réfractée dans deux miroirs différemment colorés, la même idée directrice qui sera celle de la plupart des communistes médiévaux.

Envisageant la création de la République, Socrate

pose deux principes : le but de cette organisation n'est pas de rendre heureuse une seule classe de citoyens, mais d'assurer le plus grand bonheur possible à l'État tout entier. Une caste sera constituée qui comprendra les gardiens de la cité et sera soumise à un régime particulièrement sévère. « D'abord aucun d'eux, dit-il, n'aura rien qui lui appartienne en propre, sauf les objets de première nécessité ; ensuite aucun n'aura d'habitation ni de cellier où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture nécessaire à des athlètes guerriers sobres et courageux, ils s'entendront avec leurs concitoyens qui leur fourniront en récompense de leurs services les vivres exactement indispensables pour une année, sans qu'il y ait ni excès, ni manque : ils viendront régulièrement aux repas publics et vivront en communauté comme des soldats en campagne. Pour l'or et l'argent, on leur dira qu'ils ont toujours dans leur âme de l'or et de l'argent divins et qu'ils n'ont pas besoin de l'or et de l'argent des hommes. » (*La République*, Liv. III, trad. Émile Chambry.) Enfin Socrate estime indispensable pour cette caste dirigeante la médiocrité de l'existence, à même distance de la richesse et de la pauvreté : « Car, affirme-t-il, l'une engendre la mollesse, l'oisiveté et le goût des nouveautés, et l'autre, avec ce même goût de nouveauté, la bassesse et l'esprit de mal faire. » Il ne s'agit donc pas là d'une cité de type communiste, mais bien d'une cité gouvernée par une caste composée de volontaires, qui, privés du droit de posséder des biens personnels et de se créer un foyer, devaient mener en commun une existence simple, médiocre, toute dévouée à la grandeur et à

l'indépendance de leurs concitoyens. Le Communisme devenait un privilège social qui exigeait, en même temps qu'un idéalisme ardent, une abnégation totale.

L'existence d'une société communiste réalisée par le Christianisme primitif semble avoir été, d'autre part, une illusion d'optique. Certes Jésus, d'après les Évangiles, institua pour le groupe peu nombreux qui le suivait une société d'abord réservée aux Apôtres, puis étendue aux disciples immédiats et qui comportait l'abandon du métier, le renoncement aux biens personnels, l'obligation de vivre sur les ressources d'une caisse commune. Mais il s'agissait là d'une situation particulière, imposée par le mode même de la prédication et dont M. Goguel a très justement marqué le caractère exceptionnel : « La prédication de Jésus, écrit-il, n'a pas pour but de constituer une troupe de gens qui abandonnent tout pour le suivre au sens matériel du mot, mais la nécessité de répandre partout la nouvelle de la proximité du Royaume, d'y préparer les hommes, amène Jésus à demander à certains de ses disciples des renoncements qui ne sont pas exigés de tous, et à les associer à son genre de vie. » (*La Vie de Jésus*, p. 320.) Ce pseudo-Communisme d'une petite troupe errante est donc à la fois transitoire et limité. Jésus d'ailleurs ne demandait pas à ses disciples un travail partagé permettant d'alimenter le mince trésor commun et son système parfaitement adapté aux circonstances, impliquait précisément l'épanouissement d'une société riche et libre dans laquelle son groupe pouvait trouver l'appui matériel indispensable, la table accueillante des sympathisants, l'hos-

pitalité ouverte de propriétaires aisés ou de fonctionnaires.

A ce souvenir transfiguré se joignit celui d'une association de type également communiste qui aurait été celui des disciples de la première heure réunis à Jérusalem. Les Actes en témoignaient : « Et tous les croyants, en une même société, avaient tout commun. » (Actes, II, 44.) M. Alfred Loisy qui souligne finement la contradiction entre cette communauté des biens et le fait qu'il y avait des pauvres à secourir, estime que le rédacteur des Actes aurait été influencé dans la peinture de cette société fraternelle par le récit de Josèphe touchant les Esseniens. Il s'agit aussi, très probablement, de l'organisation hâtive de pauvres gens perdus dans cette Jérusalem hostile où ils venaient d'arriver frémissants d'un grand rêve et entassant aussitôt leurs ressources pour subsister, pour résister sans oublier les préceptes du Maître sur la pauvreté sainte et nécessaire.

Une telle organisation fondée sur le versement de leurs biens par les catéchumènes eût vite abouti à de sérieuses difficultés financières, et ne pouvait durer sous cette forme rudimentaire que dans une attente assez brève de la Parousie. Les jours passèrent, les noires volutes des orages n'apportaient pas le Fils de l'Homme. Il fallut vivre, il fallut, les Églises se multipliant, accepter une hiérarchie, préparer une société nouvelle et, pour mieux dire, composer avec le siècle. A distance d'années, se déformant à force de s'idéaliser, la période primitive qu'illustraient des épisodes comme celui d'Ananie et de Saphire, apparut celle, tout évangélique, d'une communauté sans

riches ni pauvres, d'une vie frugale et fraternelle des enfants de Dieu.

Mais peu à peu cet esprit de pauvreté rigoureuse, cette mise en commun des biens ne furent plus qu'un idéal élevé, n'offrirent plus le modèle même de la société chrétienne mais l'image d'une existence réservée à l'élite des personnes pieuses. Certes l'on se souvient des formules de Jésus sur le renoncement mais l'on constate aussi que la perfection anéantit l'humanité au moment même où elle l'amène au plus haut point de sainteté : le monastère est un modèle de vertus mais il demeure stérile et ne peut se recruter qu'au dehors. Le précepte devint conseil. L'homme peut vivre chrétiennement sans être parfait. Ce changement de perspective amena ce double résultat que les chrétiens désireux d'imiter les vertus apostoliques créaient un groupement communiste et que l'Église les déclarait aussitôt hérétiques. C'est ainsi qu'une secte syriaque qui niait le droit à la propriété et réprouvait l'institution du mariage s'intitula tout naturellement Apostolique et que, non moins naturellement, les Pères lui jetèrent l'anathème.

Si les défenseurs de l'orthodoxie repoussèrent ainsi le Communisme, ils n'acceptèrent cependant la propriété privée qu'avec d'extrêmes précautions et limitèrent autant que possible son exercice. L'idée foncière est ici que Dieu a créé la terre pour tous. Conséquence de la faute d'Adam, la notion de la propriété privée est entrée dans le monde en même temps que le péché. Le premier homme, dès qu'il fut chassé du Paradis Terrestre, se trouva obligé au travail et ses descendants eurent vite fait décou-

ler de leur labeur personnel le droit de propriété. Le Paradis, c'est le jardin qui est à tous : la sueur versée sur la terre crée le champ. Cette constatation gêne évidemment les Pères. Aussi, comme ils font de la charité une vertu exigeante ! Les textes foisonnent, impératifs et amers. Saint Ambroise rappelle que la Nature n'engendre que des pauvres, que nous ne naissons pas avec des vêtements d'or et d'argent, tonne contre les riches, affirme que toute charité faite à un malheureux n'est pas un don mais une restitution. Tertullien déclare que tout doit être commun entre les hommes, mais se souvenant sans doute brusquement qu'il était marié, excluait les femmes de cette communauté. Saint Augustin tempère la propriété privée, dont il reconnaît la légitimité, par la charité la plus large et distribue lui-même ses biens. Saint Thomas d'Aquin estime que le possesseur de richesses ne doit en conserver que la part nécessaire à son entretien. Un interpolateur a même glissé dans l'œuvre de saint Clément, avec la certitude qu'elle n'apparaîtrait pas apocryphe au lecteur, cette phrase sans détours : « C'est l'iniquité qui a fait la propriété privée », phrase qui prélude directement à la formule célèbre de Jean-Jacques. Saint Basile dénonça les accapareurs avec une vigueur digne des plus intransigeants d'entre nos polémistes actuels. Le droit à la propriété privée était ainsi concédé aux Chrétiens à titre précaire, sous la réserve que les riches n'en useront qu'avec modération et distribueront aux pauvres le superflu de leurs bénéfices. Le renoncement parfait devenait dès lors la part précieuse et rude des âmes les plus hautes. Et saint Thomas, analysant l'existence des

religieux, constatait que le monastère représentait en même temps que le plus strict exemple de Communisme la plus noble réalisation de la vie chrétienne.

Ainsi en arrivons-nous, du côté de la philosophie grecque comme de celui du Christianisme, à l'idée d'un Communisme envisagé comme une expression sociale supérieure qui n'est pas imposée à la foule mais demeure le privilège d'une caste de Parfaits désignés par leur ascétisme à la direction spirituelle ou temporelle d'un groupement humain. Un sentiment sobre et grand s'élève de la rêverie platonicienne. Un sentiment puissant et mystique monte de la réalisation chrétienne. Au-dessus de l'humanité moyenne ces modèles de sociétés, aristocratiques par leur choix, démocratiques par leur recrutement, donnent l'exemple de la fusion des biens et de l'unité de l'esprit.

Le système historique de Joachim de Flore ne semblait pas, au premier abord, préparer ou justifier une activité sociale quelconque. Paul Alphandéry écrivit très justement à ce propos que l'abbé de Flore ne fut rien moins qu'un réformateur populaire. Son système — dont nous avons vu l'ébauche avec Amaury de Bêne et la caricature avec les Guillelmites — était calqué sur l'organisation de la Trinité. La première époque charnelle, sous le signe du Père, avait été celle de la famille ; la seconde, charnelle et spirituelle sous le signe du Fils, était celle du sacerdoce ; la troisième, purement spirituelle sous le signe de l'Esprit, devait être celle des Ordres religieux. La concordance entre les personnages et les faits de ces trois époques permettait, grâce à

l'étude des deux premières qui étaient déjà le passé, de prévoir le déroulement de la troisième, qui était encore l'avenir. En fait, pendant près d'un demi-siècle, la doctrine de Joachim de Flore demeura presque secrète et le Concile d'Arles tenu en 1260, devait constater que les manuscrits qui la contenaient étaient restés jusqu'à cette date entre les mains de quelques religieux. Mais cette ombre même et ce secret avaient permis des remaniements, des retouches et l'enfièvrement des lecteurs de ces pages étranges s'était traduit par des interpolations sournoises. Des initiés avaient mêlé la politique du temps aux prédictions du futur, des mensonges dentus aux chimères aériennes. Les œuvres de Joachim de Flore étaient entrées dans cette nuit travailleuse ; quand les étoiles eurent fait le tour du ciel, c'est l'Évangile Éternel qui en sortit.

Ce livre était, pour les religieux qui l'avaient approfondi pendant tant d'années, lourd de formules libératrices. La magie des temps à venir y était enclose. Ils y trouvaient d'abord la condamnation du présent, un réquisitoire vigoureux contre le clergé séculier : « Mais la vie des clercs, écrivait Joachim, de ces hommes qui avaient coutume de répandre les rayons de leurs lumières sur le peuple, ô douleur ! nous la voyons chavirer dans la chair et le sang. Rien en elle n'apparaît spirituel, rien n'apparaît tourné comme jadis vers le ciel ; mais presque tout est devenu lubrique, charnel, chair et sang, affaiblissement de l'Esprit. Où sont aujourd'hui les litiges ? Où les scandales ? Où les rixes ? Où l'envie ? Où les rivalités ? Sinon dans l'église des clercs, sinon parmi ceux dont le devoir consistait

à donner au peuple massé au-dessous d'eux la clarté de leur exemple ? En un mot nous voyons les étoiles du ciel tomber en grand nombre sur la terre, soit par la chute de la dépravation hérétique, soit — et c'est la majorité — par cette autre chute profonde qu'est le péché charnel. » Ils y trouvaient aussi, en opposition avec ce sombre tableau, leur propre panégyrique. Joachim célébrait en termes d'une extrême poésie ce troisième règne qui allait s'ouvrir et qui serait sous le signe de l'Esprit Saint celui des moines. Les termes les plus fleuris se pressaient sous son calame : les moines futurs seront la contemplation après l'action, l'amour après la foi, le jour après l'aurore, les lis après les roses ; les étoiles symbolisent les ermites et les religieux qui, s'élevant par les hautes routes de la contemplation, montrent au peuple des fidèles la lumière de la perfection.

Or, peu d'années après la mort de Joachim, François et Dominique créaient deux grands ordres qui réaliseront précisément la rénovation monastique que souhaitait, qu'annonçait l'auteur de ces hymnes émus à la gloire de la vie claustrale. La coïncidence se révélait trop frappante pour ne pas être utilisée par ceux-là qui s'en estimaient les justes bénéficiaires. En lisant des phrases comme celle-ci : « Heureux cet ordre que Dieu aime par dessus tout, qui jouira de la vision de la paix et qui dominera de la mer et du fleuve jusqu'aux limites du monde, » Franciscains et Dominicains se reconnaissaient, les uns d'ailleurs au détriment des autres, dans cet Ordre privilégié. Hubert de Romans, chez les Dominicains, employait volontiers la phraséologie joachimite et chez les Franciscains, Bonaventure, malgré sa réserve

ordinaire, en arrivait à découvrir dans saint François l'Ange du Sixième Sceau.

De telles visions émouvaient les extrémistes des nouveaux Ordres, qui puisaient dans cet arsenal varié un gonfalon pour susciter l'enthousiasme de leurs frères et des armes acérées contre l'Église séculière. Même si l'on professe une foncière humilité personnelle, il est toujours agréable de s'entendre dire que l'on est le lis après la rose et le jour après l'aurore. De fait, au cours des luttes qui déchirèrent l'Ordre franciscain à ses débuts (surtout après les bulles d'Innocent IV réservant au Saint-Siège la propriété des biens franciscains mais laissant à l'Ordre les subsides nécessaires à son existence quotidienne) ce furent les Frères de la stricte observance qui accueillirent avec le plus de ferveur l'œuvre de Joachim. C'est dans leur groupe que se prépara le remaniement des textes joachimites et c'est l'un d'eux qui les réunit sous le titre d'Évangile Éternel. En 1254, ils faisaient élire l'un des leurs, Jean de Parme, au généralat de l'Ordre, affirmaient publiquement leur doctrine à l'Université de Paris, déclenchaient la lutte violente et célèbre à laquelle Guillaume de Saint-Amour devait prendre part avec tant de fiel et d'érudition. L'emprise joachimite s'élargissait. Saint François occupant désormais une place éminente dans l'histoire n'était plus l'Ange du Sixième Sceau mais devenait le Christ du Moyen Age ayant Joachim de Flore pour Jean-Baptiste, pour précurseur et annonciateur.

Quand furent terminées les luttes marquées par la publication des *Périls des derniers temps*, un certain nombre de Spirituels exigèrent une liberté

d'actions et de pensée plus vaste. Ils parvinrent à circonvenir Clément V qui accepta de les détacher de l'Ordre franciscain et leur permit de se grouper sous le nom de Frères de la Pauvre Vie. Ces moines poussèrent le principe de la pauvreté jusqu'à l'extrême. Les paysans de France, les voyant boitiller sur les routes, vêtus d'un froc blanc et noir, leur donnèrent le sobriquet de Frères Pies et les paysans d'Italie les appelèrent Fraticelli. Partisans du renoncement total, ils considéraient l'Église, avec toutes ses richesses, comme la grande Prostituée. Ils se refusaient à tout travail, de peur que ce travail ne leur apportât quelque bénéfice et n'attentât ainsi à leur dépouillement voulu. A leurs détracteurs, ils expliquaient leur oisiveté en déclarant qu'ils ne recherchaient pas une nourriture terrestre qui s'achète par le labeur mais une nourriture céleste qui s'acquiert par les prières. Ils exaltaient, bien entendu, l'idéal communiste, affirmant littéralement, bien avant Proudhon, que la propriété c'est le vol. Lorsque Jean XXII, inquiet de cet excès de zèle, tenta de réembrigader dans la grande armée régulière des religieux ces francs-tireurs de l'idéal monastique, ils répliquèrent que le Pape, pontife d'une Église opulente, pouvait bien les exclure de la communauté visible des fidèles mais qu'ils appartenaient, eux, à la véritable Église spirituelle dont le Christ seul était le chef mystique et sur laquelle l'évêque de Rome n'avait aucune autorité. Avec leurs pieds nus, ils marchaient librement sur les routes du monde. Et comment réduire ceux qui vivent d'herbe, boivent l'eau du ruisseau, et couchent sous les étoiles, ce symbole lointain, lumineux et joachimite des anachorètes ?

Qu'attendaient de l'ouverture de la Troisième époque ces illuminés parfois assez frustes ? Tout simplement la fin de l'Église. Pour un certain nombre d'entre eux, les religieux, héritiers désignés de l'Église romaine, allaient mettre la main sur la dispense des sacrements et faire monter un moine sur le trône de Saint-Pierre. Pour d'autres, plus radicaux, il s'agissait de la disparition même des sacrements et de la substitution de l'Évangile Éternel à l'Évangile du Christ. Pour tous, implicitement il s'agissait du passage de la hiérarchie ecclésiastique à la masse égalitaire des Ordres mendiants.

Ici nous rejoignons la conception du Communisme platonicien et du Communisme évangélique, celle d'une élite régie par des lois supérieures, formant un groupe où travail et profit sont communs, où les dirigeants de la société sont les bergers désintéressés d'un troupeau plus libre qu'eux. Le monastère, institution communiste, ne sera plus seulement un idéal pour les âmes épurées, mais l'organe social le plus élevé. Les Ordres religieux, pauvres et purs, assureront le gouvernement mystique du monde. L'évolution économique de l'univers a suivi son évolution spirituelle et si nous voulons nous la représenter dans ses grandes lignes, nous pourrions y retrouver les mêmes étapes que celles dont Joachim de Flore avait établi la succession. Au premier âge, celui du Père, celui de la chair, correspond la propriété privée à la fois fondement, armature et conséquence de l'institution de la famille : Dieu bénissait les richesses d'Abraham et d'Isaac. Au second âge correspond la propriété privée, mais limitée en principe aux besoins stricts du possédant et des

siens : les Pères, nous venons de le voir, insistent sur le détachement de leur fortune imposée aux riches et sur les droits imprescriptibles du pauvre. Au troisième âge enfin, âge de spiritualisation, correspond la notion de communauté de biens dans l'esprit de pauvreté : la direction du monde passe aux moines qui ont reçu du Saint-Esprit l'interprétation véritable de la loi divine. On en arrivait à l'élargissement du pseudo-Communisme évangélique, à sa réalisation plus ample dans les mêmes conditions psychologiques. Pour ces illuminés du XIIIe siècle, en effet, comme pour les disciples immédiats de Jésus, la Parousie était proche. La même attente fiévreuse du Jugement recommençait, mais cette fois avec des précisions. Joachim de Flore avait fixé la fin du monde à l'an 1260. Gérard Segarelli l'annonçait pour l'an 1307. Encore quelques années, et les sépulcres allaient s'ouvrir, les corps tombés en poussière depuis des siècles allaient réapparaître à la lumière du plus terrible des soleils, la vallée de Josaphat allait fourmiller de la foule immense et spectrale de ceux qui avaient vécu.

Quelques années encore... Mais avant que le clairon de l'Ange n'éveille les morts, cette conception du troisième état présentait pour les vivants un danger social profond. Une telle doctrine n'est pas seulement d'égalité, elle est aussi, elle est surtout de pauvreté. L'homme n'attend pas d'un travail plus acharné une amélioration de son sort. Le moine qui travaille dans son couvent, quelle que soit sa participation personnelle au labeur de la communauté, quel que soit l'enrichissement qu'il procure à l'Ordre, ne trouvera sur la table du réfectoire qu'une maigre écuelle,

se vêtira d'habits rudes, se couchera sur une planche, obéira passivement à la règle. Nous ne sommes pas en présence d'un Communisme organisant un aménagement meilleur de la vie terrestre et trouvant sa fin en soi, mais d'un Communisme conçu en fonction de la vie éternelle. La grande, l'essentielle vertu, c'est la pauvreté. Jésus a apporté la Bonne Nouvelle aux pauvres (Matt., II, 5). Aussi la plupart des hérétiques se référaient-ils au principe de la pauvreté obligatoire. Avant le Joachimisme, les Pauvres de Lyon exigeaient le renoncement à tous les biens personnels. Après le Joachimisme, les Turlupins donneront à leur mouvement le nom de Fraternité des Pauvres.

Mais l'exaltation du pauvre, c'est l'abaissement du riche. Lorsque des Princes de l'Église interrogés par un Pape pouvaient faire une critique serrée du droit de propriété et définir la propriété elle-même comme le résultat de la corruption de l'homme, que devaient penser les déshérités ? Ces rêveries joachimites, aptes à porter d'assez âpres fruits spirituels dans les cercles de piété ardente, se répandaient au hasard d'un monde travaillé d'inquiétants ferments. Les principes de moines qui considéraient la pauvreté comme une vertu furent appliqués, ça et là, par des hommes qui considéraient la richesse comme un crime. Des sectes apparurent, qui réclamaient impérieusement la mise en commun de tous les biens. Des colères prolétariennes bouillonnaient qui jaillissaient de la même nappe religieuse et souterraine. Certains exaltés voulaient faire remonter la condamnation de la richesses jusque dans le passé : des Fratricelli ne réclamèrent-ils pas que l'on brûlât les

ossements des Papes qui avaient enrichi l'Église ? L'aventure de deux des plus typiques d'entre les hérétiques surgis sur le double plan religieux et social, Gérard Segarelli et Fra Dolcino, véritables animateurs du groupe Apostolique où Joachimisme et Communisme se trouvèrent significativement mêlés, nous apporte une image frappante de cette activité dangereuse. La prédication religieuse de ces illuminés aboutit en effet à une émeute armée et prit un caractère nettement révolutionnaire.

D'abord ouvrier à Cézano, dans la province de Parme, Gérard Segarelli devint fondateur de secte à la suite de déboires monastiques. Hanté par des idées de renoncement absolu il entra chez les Franciscains, mais choisit mal son heure : les Spirituels perdaient précisément, sous l'impulsion de Bonaventure, l'influence que leur avait apportée l'élection de Jean de Parme au Généralat. Le novice imprudent dut quitter son monastère mais, s'entêtant dans son mysticisme, décida en 1260 — l'heure fatale des Joachimites — d'imiter la vie des Apôtres, telle du moins qu'elle apparaissait à son imagination. Mendiant étrange, les cheveux longs tombant sur ses épaules, vêtu d'une robe blanche et les pieds nus, il alla de ville en ville, appelant les foules à la pénitence et à la pauvreté, prêchant à la fois la fin du monde et l'instauration du Communisme. Sur les petites places peintes et ensoleillées des bourgades parmesanes, ou le soir près des fontaines, il s'arrêtait dans un cercle étonné d'oisifs, tonnait contre les clercs prévaricateurs ou le peuple oublieux de la vie éternelle, puis repartait, pâle annonciateur du Jugement. Du groupe d'auditeurs, parfois, certains

se détachaient et le suivaient. Il les appelait les Frères Apostoliques. Vêtus comme lui, ces volontaires miséreux l'imitaient dans ses pérégrinations mystiques et grondeuses. Cette propagande dura plus de vingt ans, mais en 1287 le Concile de Wurtzburg condamna les théories de Segarelli et l'évêque de Parme, Opizzo, le fit appréhender. Opizzo, neveu d'Innocent IV, était un prélat de haute lignée, jovial et fastueux. Il enferma simplement Segarelli dans son propre palais, le mêlant à ses serviteurs, le faisant boire sec et s'amusant fort de ses divagations de bouffon de l'éternité. Au bout de six ans, il l'expulsa du diocèse. Segarelli s'éloigna. Cependant ses disciples demeuraient nombreux et actifs, et lui-même songea bientôt à reprendre son apostolat. Il revint à Parme et se heurta cette fois aux récentes instructions pontificales qui limitaient la liberté des réunions religieuses. Il s'emporta, rompit avec l'Église. Dès lors il redoubla ses excentricités et, désireux de pousser jusqu'à l'extrême le dépouillement, il se promena nu dans les rues. Il fut arrêté, jeté en prison et, finalement, périt sur un bûcher.

Il laissait pour successeur un homme plus habile, plus lettré, qui apportait au groupe des Apostoliques une philosophie d'inspiration joachimite : Fra Dolcino. Celui-ci avait d'ailleurs corrigé à son profit le calendrier universel de Joachim de Flore et partageait, quant à lui, l'histoire humaine en quatre périodes : la première embrassait tout l'Ancien Testament et constituait l'âge du mariage ; la seconde partait du Christ pour aboutir à saint Sylvestre et figurait l'âge de la pauvreté ; la troisième s'étendait de saint Sylvestre à Segarelli et représentait le règne

de la richesse et du pouvoir politique contre lequel s'élevaient les Ordres Mendiants. Après Segarelli, l'Église vétuste et pourrie de vices s'écroulait et le monde assistait au rétablissement de la vie apostolique. Le bûcher du malheureux nudiste venait justement de s'éteindre. Cette quatrième période commençait donc précisément avec l'apparition de Fra Dolcino. L'heure était venue de précipiter le Souverain Pontife à bas du trône romain, de lapider les cardinaux et les évêques, de fondre dans un brasier les orfèvreries insolentes et les ornements provocateurs, de détruire tout ce qui insultait dans les Églises à la pauvreté primitive. L'heure sonnait de l'élévation du Pape choisi par Dieu lui-même. A quoi bon, désormais, les symboles et les cérémonies ? Le règne de l'Esprit qui s'ouvrait enfin était tout de charité, d'effusions personnelles : nul ne devait refuser désormais ce qu'il avait en sa possession et ne possédait d'ailleurs qu'à titre précaire. Les Apostoliques poussaient l'abnégation jusqu'à la niaiserie et, par exemple, cédaient immédiatement leur femme au premier passant qui la leur demandait.

Cependant Fra Dolcino résolut d'appuyer par la force l'évolution un peu lente de l'histoire. Il arma ses fidèles. L'évêque de Verceil, dans le diocèse duquel s'étendait cette agitation d'Apocalypse, s'inquiéta. Le Pape ordonna une action vigoureuse. Alors Fra Dolcino se jeta dans les Alpes avec sa petite troupe d'illuminés et là, dans les grandes forêts complices des idéalistes, il résista longuement. Une femme l'accompagnait, Marguerite, fille d'une noble famille milanaise, sœur spirituelle de ce guerrier inspiré, Deborah de ceux-là qui luttaient contre

l'éternel Chanaan. Pendant cette guerre difficile, au milieu de ces sinistres montagnes, attendait-il encore entre deux embuscades l'écroulement de la Papauté ? Le Jeudi Saint de l'an 1307, l'évêque de Verceil, à la tête de ses troupes, rejoignit les hérétiques sur le mont Zabello et les écrasa. Fra Dolcino, son lieutenant Longin de Bergame et sa sœur spirituelle furent ramenés à Verceil. Inexorable, Clément V les condamna au bûcher. L'exécution fut atroce. Marguerite fut enchaînée seule sur un tas de bois, en présence de Fra Dolcino, et là, sommée d'abjurer, refusa. En quelques instants, sous les yeux du malheureux, l'héroïque amie ne fut plus qu'une torche désespérée. Le moment de mourir vint alors pour Fra Dolcino et Longin de Bergame. Au milieu d'une foule énorme, les bourreaux leur lièrent les mains et les pieds, placèrent devant eux des réchauds où des tenailles chauffaient à blanc ; puis, remettant au fur et à mesure les tenailles sur le brasier, afin de ne se servir que d'outils brûlants, ils torturèrent les deux hommes, leur arrachèrent les chairs avec ces pinces sifflantes, creusèrent les torses, dénudèrent les muscles. Le sang coulait, la graisse crépitait. Ils firent ensuite marcher dans les rues ces mutilés affreux, ces vivants à demi détruits, exhalant une effroyable odeur et dont les flancs rissolés fumaient encore — *ut*, dit le chroniqueur, *eorum poena longior et gravior*. L'heure avait une lueur de malédiction. Des enfants s'arrêtaient de jouer pour voir passer ces spectres ; des femmes, penchées aux croisées, les regardaient souffrir. Enfin les suppliciés montèrent sur le bûcher, presque brûlés déjà, pareils à des tisons que l'on rejette au feu pour les consumer

complètement. Un relent de suif grésillant flotta sur la place de la charmante cité et plus tard ces minces flammes de phosphore et d'argent qui montent des os calcinés dansèrent sur les braises. Ainsi mourut Fra Dolcino, annonciateur de l'Antéchrist et prophète de l'égalité. Un tel homme n'était pas vulgaire, pour qui mourut une femme et qui mourut pour une idée.

Tous ces hérétiques quittèrent le monde les yeux fixés sur la Parousie. Une prophétie joachimite publiée à la suite du *Psalterion*, dans l'édition de Venise, annonçait un certain nombre de guerres, puis, après une bataille au cours de laquelle les paysans écraseraient les nobles, l'établissement d'une société communiste : « De cette victoire sortira l'égalité : tous seront égaux, puis l'Empereur et tous les chrétiens prendront la croix du Christ et se rendront à Jérusalem. Dans cette ville l'Empereur fixera sa demeure et le monde entier sera en paix. Et toutes les choses seront une et chacun aimera son prochain comme le Père aime le Fils. Cela durera longtemps. Ensuite naîtra l'Antéchrist. » Ce texte jette un jour crû sur les idées de ces religieux que la communauté monastique inclinait vers un système de révolution sociale. L'égalité du couvent, image de la vie parfaite, aboutissait logiquement à l'égalité des hommes dans la vie économique. Si la règle acceptée par les moines est vraiment l'idéal humain, pourquoi ne s'efforcerait-on pas de l'appliquer à l'humanité entière ?

Nous découvrons maintenant ce processus psychologique qui, d'une vue purement religieuse de Joachim de Flore sur la réforme des cloîtres de son temps, fit tout d'abord éclore l'idée du gouvernement du monde par les grands Ordres monastiques, puis

celle d'une organisation communiste d'un groupe d'ascètes destinés à régenter les masses et à défendre la chrétienté, pour aboutir enfin à des soulèvements de pauvres, à des tentatives armées de Communisme social et mystique. Pour un certain nombre d'esprits éminents à la fin du XIIe siècle, pendant tout le XIIIe et au début du XIVe, l'idéal pour l'individu apparaît être l'exercice de la pauvreté, l'idéal pour la société apparaît être le Communisme monastique, et la fin suprême de l'humanité consistait dans l'épanouissement d'une société égalitaire menant une vie rude et médiocre en vue d'une réalisation idéaliste. Le système platonicien, le système évangélique se rejoignent ici dans un monde de supériorité intellectuelle et d'ascétisme accepté.

Pauvreté, renoncement, égalité dans la cellule et la frugalité... Et pourtant comment ne pas se souvenir qu'après le règne de l'égalité dans le labeur et dans les privations, bien des Joachimites entrevoyaient le règne des Ressuscités et retrouvaient l'espoir ancien du millénarisme ? Ah ! S'asseoir autour de Jésus à la table du publicain ! Prendre part au festin de la vie, épuré, lumineux, mais sensible... Récompenser ce pauvre corps rompu de travail, épuisé d'ascétisme, déchiqueté par la discipline... Que l'on allume les cires, que l'on aille quérir les outres pleines de vin qui ont servi dans les paraboles évangéliques... Il semble que les malheureux hommes écartelés entre tant d'appels divergents aient alors rêvé d'une immense frairie finale, d'un Paradis terrestre avant la vie éternelle, qu'ils aient rêvé d'une heure où, après avoir sous l'objurgation de leur conscience vécu égaux dans la misère, ils se retrouveraient enfin égaux dans le bonheur.

CONCLUSION

Il ne suffit pas, dans une étude d'ensemble sur les hérésies médiévales, de souligner les détails qui les distinguent entre elles, le pittoresque superficiel ou l'anomalie profonde qui leur assurent une originalité durable, mais il est indispensable de dégager dans la mesure du possible les idées qui leur sont communes afin de saisir les motifs de leur apparition et de discerner l'influence qu'elles exercèrent sur l'histoire même de la pensée.

Toutes nuances réservées, ces hérésies peuvent se répartir en deux groupes : celui des hérésies négatives, purement intellectuelles ; celui des hérésies positives au caractère social. Ces deux groupes se sont assignés des buts différents, ont employé des méthodes dissemblables et finalement ont connu des fortunes diverses.

Les hérésies négatives se sont attaquées à un dogme particulier, déjà défini, ou en attente de définition mais adopté depuis plus ou moins longtemps par la conscience chrétienne. Leur caractère est d'être limitées et d'avoir été soutenues par des théologiens qui ne se séparaient pas de l'Église, assurant que leur conflit avec le pouvoir spirituel provenait d'un malentendu. La doctrine eucharistique défendue par Bérenger en est un exemple parfait, par l'âpreté de la lutte, la limitation du débat

et la réconciliation finale de l'hérésiarque avec l'autorité religieuse.

Ces doctrines sont nées, pour la plupart, du désir de concilier la raison et la foi. Même cette vaste entreprise que fut l'effort de synthèse poursuivi par Albert-le-Grand et Thomas d'Aquin ne put satisfaire tous les esprits : quelques théologiens, estimant que la philosophie est inutile puisqu'une seule chose nous importe, notre salut, demeurèrent intransigeants dans leur refus d'accepter l'utilisation du péripatétisme, d'autres, dans le même temps, jugèrent que nous devons, tout en réservant le privilège de la Révélation, nous en remettre au raisonnement dans l'étude du problème religieux et versèrent fatalement dans l'erreur. L'histoire de Siger de Brabant en offre une preuve pathétique.

Elles ont été vigoureusement condamnées, n'ont pu, ne pouvaient pas, tout en conservant leurs adeptes silencieux — le Bérengarisme garda longtemps ses partisans et l'Averroïsme provigna au delà du XVIe siècle — s'imposer à l'Église, mais elles ont, du moins en ce qui concerne certaines d'entre elles, exercé une influence considérable à deux points de vue. Elles ont en effet provoqué, par réaction, la définition de certains dogmes et l'édification de la philosophie thomiste. « Sans l'émulation des hérésies, a pu dire Bonnet-Daury dans l'ouverture d'un de ses cours de théologie protestante, nous n'aurions pas vu surgir les plus beaux génies théologiques de l'Église. » Elles ont, de plus, mis en circulation des idées, inspiré des méthodes qui préparèrent lentement les esprits à l'explosion de la Réforme et sont devenues ainsi les sources lointaines du Protestan-

tisme. Bérenger, pour en revenir à l'un des plus importants d'entre les hérésiarques du XIe siècle, apparaît ajourd'hui comme l'un des ancêtres des sacramentaires. Ainsi ces hérésies n'ont pu faire prévaloir leur point de vue au sein de l'Église, mais elles ont abouti tardivement à un résultat que leurs auteurs ne pouvaient prévoir.

Les hérésies positives se présentent, au contraire, sous un aspect social, avec un caractère de masses. Elles ne visent pas à modifier la définition d'un dogme, mais elles rêvent de remplacer l'Église elle-même par une autre organisation religieuse. Elles n'essayent pas d'interpréter la valeur d'un sacrement, elles tendent à la suppression de tous les sacrements. La plupart puisent leurs principes dans le Panthéisme. La plupart, également, envisagent le retour à l'unité de tous les êtres par trois étapes successives dont la dernière va commencer incessamment. Elles se développent dans une oblique lumière de Parousie. Et presque toutes attendent impatiemment le règne de l'Esprit.

Elles attendent le règne de l'Esprit qui entraînera la disparition de l'Église et la béatification de l'homme. A cette évocation, les penseurs se sentent plus inspirés dans leurs cellules, des foules se mettent en marche pour l'égalité, pour la pauvreté. La parole du Christ au soir de la Cène prend de longues résonances dans tous ces cœurs. Savoir. Se sentir libérés. L'humanité est lasse d'être *in viâ*, lasse de cheminer depuis des siècles sans atteindre la vérité, sans atteindre le bonheur. Le haut degré d'ascétisme auquel parviennent alors tant d'âmes, la vulgaire soif de débauche dont certains égarés voulurent justifier la

légitimité par des raisons métaphysiques, sont les signes opposés de la même volonté d'émancipation, révèlent le même désir d'en finir avec les lois d'un vieux monde, de laisser s'épanouir l'homme dans la plénitude de son âme et de son corps : éxaltante aspiration qui doit nous faire oublier certaines extravagances en considération de tant de magnifiques sincérités. Pour un Gilles-le-Chantre, pour quelques Frères du Saint-Esprit trouvant un biais en vue de s'assurer la volupté sans remords, que de Salembene ou que de Gérard di Borgo san Donnino brûlant au fond des cloîtres d'une flamme pure et d'une espérance mystérieuse !

Ces hérésies n'ont pas survécu. Elles ont révélé de vastes et parfois fabuleux espoirs dont la réalisation mystique et sociale devait se heurter inévitablement à l'Église et à l'État, menacés au même titre par ces Apostoliques égalitaires. Il y eut en elles quelque chose de grand et d'étrange. En allant au fond de leurs rêves, on reconnaît qu'elles ont été un ferment révolutionnaire. Elles ont été ce que sera plus tard la révolution philosophique du XVIIIe siècle, ce qu'est aujourd'hui la révolution économique, un soulèvement contre l'ordre établi. Elles l'ont été sur le plan essentiel de leur époque, le plan religieux, et n'en ont eu que plus d'élan désintéressé, d'émouvantes ardeurs et de bizarres vertiges.

Négatives ou positives, les hérésies médiévales ont joué de la sorte un rôle spirituel indéniable. Tandis que s'élevait la majestueuse et forte unité du thomisme, qui réalisait une philosophie catholique d'une incontestable grandeur, elles ont capté, conservé, prolongé mille idées impossibles à classer dans le

cadre orthodoxe, mille songes hostiles à la stricte doctrine mais qui ne laissent pas l'homme s'endormir tranquillement et lui sont le reproche du possible, de grandes forces spirituelles aussi qui se sont fait jour plus tard. Les plus extraordinaires d'entre elles ont sauvé malgré tout la liberté du jugement et le prix de l'individualisme. Elles ont sauvé la curiosité, l'insatisfaction, la pointe aiguë de l'esprit. Le conformisme présente un danger subtil et profond : il laisse la conscience en repos et la vérité immobile.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie des hérésies examinées dans ce volume est considérable. Je n'ai pas cru devoir l'alourdir par l'énoncé des sources dont la plupart sont indiquées au cours du récit. Je n'ai donc cité que les ouvrages — et, le plus souvent, en me restreignant aux plus récents d'entre eux — qui ont traité de ces doctrines soit pour en donner une explication originale soit pour apporter à leur étude la contribution de détails nouveaux ou de textes inédits.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

ALPHANDÉRY (P.). *Les Idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle.* Paris, 1913.

BRÉHIER (Émile). Philosophie du Moyen Age. (*Histoire de la Philosophie,* t. IV.) Paris, 1937.

DUPIN. *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans l'onzième siècle.* Paris, 1699.

GHELLINK (J. DE). *Le Mouvement théologique du XIIe siècle.* Paris, 1914.

GILSON (Ét.). *La Philosophie au Moyen Age.* Paris, 1922.

GUIRAUD (Jean). *Les Hérésies du Moyen Age.* Paris, 1938.

GUIGNEBERT. *Le Christianisme médiéval et moderne.* Paris, 1922.

HAUREAU. *Histoire de la Philosophie scolastique.* Paris, 1872-1880.

HERMANT. *Histoire des hérésies.* 1712.

JUNDT (A.). *Histoire du Panthéisme populaire au Moyen Age.* Paris, 1875.

LEA (H.-C.). *L'Histoire de l'Inquisition au Moyen Age.* (Trad. S. REINACH.)

PLESSIS D'ARGENTRÉ (DU). *Collectio judiciorum de novis erroribus.* 1728.

ROUSSELOT. *Études sur la Philosophie dans le Moyen Age.* 1840.

SCHMIDT (Ch.). *Histoire de l'Église d'Occident pendant le Moyen Age.*

TANON (L.). *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France.* 1853.

TOCCO. *L'Eresia nel medio evo.* Florence, 1884.

WUEFF (DE). *Histoire de la Philosophie médiévale.* 1900.

CHAPITRE PREMIER

BÉRENGER DE TOURS ET L'HÉRÉSIE EUCHARISTIQUE AU XIe SIÈCLE

ANGLADE. *Controverse sur l'Eucharistie pendant le XIe siècle.* Paris, 1858.

BACH (J.). *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom Christologischen Standpunkte,* t. I. Vienne, 1874.

BIJINELLI. *La Rinascenza degli studi eucaristici nel medio evo in occasione dell'eresia di Berengario,* dans

le compte rendu du IVe Congrès international scientifique des Catholiques tenu à Fribourg (Suisse). 1re session : Sciences religieuses. Fribourg, 1898.

Brocking (W.). Zu Berengar von Tours, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIII. Gotha, 1892.

Brossier (G.-M.). L'Archidiacre Bérenger et l'institution de la Fête-Dieu. (*Revue des Provinces de l'Ouest*, t. V.) Nantes, 1857.

Clerval (A.). *Les Écoles de Chartres au Moyen Age.* Chartres, 1895.

Crozals (de). *Bérenger.* Paris, 1877.

Delarc (O.). Les Origines de l'hérésie de Bérenger dans la *Revue des Questions historiques*, t. XX. Paris, 1876.

Ebersolt. Essai sur Bérenger de Tours et la controverse sacramentaire du xie siècle dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLVIII. 1903.

Hefele. *Histoire des Conciles*, t VI. Paris, 1871.

Larroque. *Histoire de l'Eucharistie.* Amsterdam, 1669.

Mabille. *Chronique des églises d'Anjou.* Paris, 1869.

Matronola. *Un testo inedito di Berengario di Tours e il concilio del* 1079. Milan, 1936.

Oudin. *Commentarius de scriptoribus ecclesiæ antiquis*, t. II. Leipzig, 1722.

Pfister. *De Fulberti Carnotensis episcopi vita et operibus.* Paris, 1885.

Porée. *Histoire de l'Abbaye du Bec.* Évreux, 1901.

Renaudin (P.). L'Hérésie eucharistique de Bérenger dans l'*Université catholique* (nouvelle série), t. XL. Lyon, 1912.

Schnitzer. *Berengar von Tours.* Stuttgart, 1892.

VERNET. *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. II, première partie.

WITASSE. *Tractatus de augustissimo eucharistiæ sacramenti.* Paris, 1720.

CHAPITRE II

LES CATHARES

AUTRAN. *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Christianisme.* 1936.

DOUAIS (Abbé). *Les Albigeois et leurs origines.* Paris, 1879.

GUIRAUD (J.). Le *Consolamentum* cathare dans la *Revue des Questions historiques*, t. XXV, 1904.

KALTNER (B.). *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland.* Prague, 1882.

LUCHAIRE (A.). *Innocent III et la Croisade des Albigeois.* Paris, 1905.

MOLINIER (Ch.). L'*Endura*, coutume des derniers ministres albigeois. (*Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, 1880.)

MOLINIER (Ch.). Un traité inédit du XIIIe siècle concernant les Cathares dans les *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, 5e année, no 2.

MOLINIER (Ch.). L'Église et la Société cathares. (*Revue historique*, 1907.)

MONCEAUX (P.). *Le Manichéen Faustus de Milev.* 1924.

PALAUQUIN (L.). *Esclarmonde de Foix.* 1911.

RÉVILLE. Les Albigeois. (*Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1874.)

ROCHÉ (Déodat). L'Initiation spirituelle des Chrétiens albigeois. (*La Science spirituelle*, 1925.)

ROCHÉ (Déodat). *Le Catharisme, son développement dans le Midi de la France et les croisades contre les Albigeois.* Carcassonne, 1937.

SAISSET (Léon et Frédéric). L'État toulousain sous Raymond V à la veille de la croisade albigeoise. (*La Revue du Tarn*, septembre 1938.)

SCHMIDT (Ch.). *Histoire et doctrine de la secte des Cathares et Albigeois.* Paris, 1849.

CHAPITRE III

LE PANTHÉISME AU DÉBUT DU XIIIe SIÈCLE

Amaury de Bêne et les Amalriciens
David de Dinant et le Panthéisme matérialiste

ARNOU (R.). Quelques idées néo-platoniciennes de David de Dinant. (*Philosophia perennis*, I, 113.) Regensburg, 1930.

BOGHAERT. David de Dinant Liégeois ou Breton ? dans *Wallonia*, t. XII, 1904.

CAPELLE (G.-C.). *Autour du procès de* 1210, t. III : *Amaury de Bêne. Étude sur le Panthéisme formel.* Bibliothèque thomiste. Paris, 1932.

DAUNOU. *Histoire littéraire de la France*, t. XVI.

DENIFLE-CHATELAIN. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I.

DÖLLINGER. *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II. Munich, 1890.

ENGELHARDT. Amalrich von Bena dans *Kirchengeschichte abhandl*, 1832.

HAHN (C.-U.). Amalrich von Bena dans *Theol. Studien*, 1846.

HAHN (F.-G.). *Ueber Amalrich von Bena und David von Dinant ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Bewegungen in Frankreich zu Beginn des* 13 *Jahrh.* Villach, 1882.

HAUREAU. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* t. XXVI, 2e partie.

JOURDAIN. Mémoire sur les sources philosophiques d'Amaury de Bêne et de David de Dinant. (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* t. XXVI.)

KRÖNLEIN (J. H.). *De Genuina Amalrici e Bena ejusque sectatorum ac Davidis de Dinanti doctrina.* 1842.

KRONLEIN (J. H.). Amalrich von Bena und David von Dinant, dans *Theologische Studien,* 1847.

MORTENE (Dom). *Thesauris novus anecdotorum,* t. IV. 1725.

THÉRY (G.). *Autour du procès de* 1210, t. I : *David de Dinant.* Bibliothèque thomiste, 1925.

THÉRY (G.). *Autour du procès de* 1210, t. II : *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique.* Bibliothèque thomiste, 1926.

VAUX (R. DE). Sur un texte retrouvé de David de Dinant. (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* t. XXII, 1933.)

CHAPITRE IV

SIGER DE BRABANT ET LES AVERROÏSTES

ALPHANDÉRY (P.). Y a-t-il eu un averroïsme populaire au XIIIe et au XIVe siècles ? (*Revue de l'Histoire des Religions,* t. XLIV, 1901.)

GAUTHIER (Léon). *La Thèse d'Ibn-Rochd,* 1909.

GILSON (Ét.). *Le Thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin.* Strasbourg, 1920.

HAUREAU. Bœcius, maître ès Arts à Paris. (*Histoire littéraire de la France,* t. XXX.)

MANDONNET (P.). *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au* XIIe *siècle.* (*Collectanea friburgensis,* VIII.) Fribourg, 1899.

MANDONNET (P.). *Siger de Brabant.* (Les Philosophes belges, VI et VII.) Louvain.

PICAVET. *L'Averroïsme.* 1902.

RENAN. *Averroès et l'Averroïsme* (3e édition). Paris, 1866.

CHAPITRE V

GUILLELMA ET LES GUILLELMITES

CAFFI (M.). *Dell'Abbazia di Chiaravalle in Lombardia. Iscrizioni e monumenti aggiuntavi la storia dell'hérética Guglielmina boema.* Milan, 1843.

CANTU. *Sulla Guglielmina boema e su P. Tamburini.* Milan, 1867.

MOLINIER (Ch.). *Revue historique,* t. LXXXV. Paris, 1904.

MURATORI (L. A.). *Antiquitates italicae medii evi.* Milan, 1741.

TOCCO. *Il Processo di Guglillmeiti.* Rome, 1899.

TOCCO. *Guglielma boema e i Guglielmiti.* Rome, 1901.

CHAPITRE VI

LES HOMMES DE L'INTELLIGENCE

ALTMETGER (J.-J.). *Les Précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas.* Paris, 1886.

BALUZE. *Miscellanea. Errores sectæ hominum intelligentiæ et processus factus contra fratrem Willelmum de Hildenessem carmelitum per Petrum de Alliaco episcopum Cameracensem ann. Christi MCCCCXI*, t. II, p. 288.

KAHN (C. U.). *Geschichte der Ketzer im Mittelalter.* Stuttgart, 1847.

KAHN (C. U.). *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. VIII, 1776.

VARENBERG. Art. Gilles-le-Chantre, dans la *Biographie nationale belge*, t. VII, 1883.

WAUTERS. Art. Guillaume d'Hildernesse, *id.*, t. VIII, 1884.

CHAPITRE VII

MONACHISME ET COMMUNISME

(Les Joachimites. — Les Frères de la Pauvre Vie Les Apostoliques)

KLÉE. *La Théorie et la pratique dans la cité platonicienne,*

CAMUS (LE). *Origines du Christianisme*, t. II.

LUCHAIRE. *Un Essai de Révolution sociale sous Philippe-Auguste.*

VULLIAUD (P.). La Propagande mystique des communistes en 1848. (*Mercure de France*, 1-11-38.)

TIGER (Abbé). Platon et la question sociale (Extrait des *Annales de Philosophie chrétienne*), 1898.

TOUSSAINT (Adrien). Communisme et collectivisme devant la doctrine chrétienne. (*Science et Religion.* vol. 175.) Paris, 1901.

WALTER. *Histoire du communisme*, t. I : *Les Origines judaïques.* (Bibliothèque historique.) Paris, 1931.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Avant-Propos	VII
Chapitre Premier. — Bérenger de Tours et l'hérésie eucharistique au XIe siècle	1
Chapitre II. — Les Cathares	30
Chapitre III. — Le Panthéisme au début du XIIIe siècle. — Amaury de Bêne et les Amalriciens. — David de Dinant et le Panthéisme matérialiste	58
Chapitre IV. — Siger de Brabant et les Averroïstes	77
Chapitre V. — Guillelma et les Guillelmites	95
Chapitre VI. — Les Hommes de l'Intelligence	108
Chapitre VII. — Monachisme et Communisme : Les Joachimites. — Les Frères de la Pauvre Vie. — Les Apostoliques	119
Conclusion	141

Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme-Paris (France)

BOSTON COLLEGE
3 9031 027 50898 5

MYTHES ET RELIGIONS

COLLECTION DIRIGÉE PAR P.-L. COUCHOUD

Volumes parus :

MYTHES ET DIEUX DES GERMAINS
par Georges Dumézil

LES HÉRÉSIES DU MOYEN AGE
par Emmanuel Aegerter

Chaque volume..... **15 fr.**

En preparation :

LE SACRÉ, par R. Caillois.

LES RELIGIONS PRÉHISTORIQUES, par L. Lantier.

LES DIEUX DE MYSTÈRE, par P.-L. Couchoud.

LES GRANDS MYTHES DE ROME, par J. Hubaux.

DIEUX ET HÉROS DES CELTES, par M.-L. Sjoetstedt-Jonval.

LES DERNIERS PAÏENS, par J. Bidez.

LES RELIGIONS DE L'AMÉRIQUE ANTIQUE, par J. Soustalla.

LE PAPE. CONSTANTES DE LA POLITIQUE PONTIFICALE DEPUIS LE HAUT MOYEN AGE, par E. Buonaiuti.

NAISSANCE DU PROTESTANTISME, par H. Hauser.

LA CONTRE-RÉFORME, par A. Dupront.

L'ÉTAT PRÉSENT DES RELIGIONS DANS LE MONDE, par P. Alfaric

LES SOCIÉTÉS SECRÈTES DU TEMPS PRÉSENT, par A. Lantoine.

LES PROBLÈMES RELIGIEUX DANS L'EMPIRE COLONIAL FRANÇAIS, par G. Hardy.

LES SURVIVANCES MAGIQUES CHEZ LES CIVILISÉS, par J. Margot-Duclot.

L'ASTROLOGIE, par A. Barguet.

LA DIVINATION, par J. Venant.

LIBRAIRIE ERNEST LEROUX

N° 20.032

Imp. Presses Universitaires de France – Vendôme-Paris (France)